DFK JOGELMÉLETI TANSZÉK

JOG- ÉS TÁRSADALOM-FILOZÓFIAI

ANZIX

Szerkesztette:
Egresi Katalin

Egresi Katalin, Maróti Gábor, Pődör Lea, Szigeti Péter, Takács Péter, Váradi-Tornyos Bálint

JOG- ÉS TÁRSADALOMFILOZÓFIAI ANZIX

Szerkesztette
Egresi Katalin

UNIVERSITAS-GYŐR Nonprofit Kft.

Készült az Igazságügyi Minisztérium által a hazai jogászképzés fejlesztésére nyújtott támogatásból a Széchenyi István Egyetem Deák Ferenc Állam- és Jogtudományi Karán megvalósított, a „*Jogászképzés színvonalának emelését célzó programok*” keretében.

Szerzők: **Egresi Katalin, Maróti Gábor, Pődör Lea, Szigeti Péter, Takács Péter, Váradi-Tornyos Bálint**
Lektorálta: **Egresi Katalin, Takács Péter**

ISBN 978-615-5776-73-1

© UNIVERSITAS-GYŐR Nonprofit Kft.

Kézirat lezárva: 2021. szeptember 30.

A borító Egon Schiele: *A híd* című festménye felhasználásával készült. A kép (1913, olaj, vászon, 89.7 x 90 cm, magángyűjtemény) a *Mosoni-Duná*n átívelő győri Kecskelábú hidat ábrázolja 1913-ban. Ez az 1905-ben Győrhöz csatolt Révfalut kötötte össze a várossal. Helyén ma az 1926/28-ban épült (1945-ben felrobbantott, majd az 1960-as években újjáépített, és jelenleg is használatos) Kossuth híd, más néven Révfalusi híd állt. A képet Schiele akkor festette, amikor August Lederer (Lederer Ágoston) és felesége, Serena (Szeréna) Pulitzer Lederer meghívására Győrben vendégeskedett.

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a mű bővített, illetve rövidített változata kiadásának jogát is. A kiadó írásbeli hozzájárulása nélkül sem a teljes mű, sem annak része semmiféle formában nem sokszorosítható.

Kiadja az UNIVERSITAS-GYŐR Nonprofit Kft.
Felelős kiadó: a Kft mindenkori ügyvezetője.
Műszaki szerkesztő: Nagy Zoltán
Készült a Palatia Nyomda és Kiadó Kft. nyomdájában.
Felelős vezető Radek József

Tartalom

ELŐSZÓ 7
TANULMÁNYOK 9
Egresi Katalin
A filozófiai antropológia kialakulása. 10
Maróti Gábor
Jog és vallás a társadalmi értékelköteleződésben 30
Pődör Lea
Egy „nehéz eset" megoldása – erkölcsi nehézség a máltai sziámi ikrek szétválasztásával kapcsolatos perben 45
Egresi Katalin
A szabadság és egyenlőség dichotómiája a társadalomfilozófia néhány képviselőjénél 59
PORTRÉVÁZLATOK 71
Szigeti Péter
Roscoe pound (1870-1964) a jogfejlődésről 72
Szigeti Péter.
A mérsékelt pozitivizmus: h. L. A. Hart jogkoncepciója 75
SZEMELVÉNYEK A TÁRSADALOM-ÉS JOGFILOZÓFIA EGYES TÉMAKÖREIBŐL 80
Rudolf Bultmann
Az ember fogalma a történelem folyamán. 81
Max Scheler
Az új elv a „szellem". „világra nyitottság", öntudat, a szellem tiszta aktualitása. Ember és állat lényegi különbsége. 92
Arnold Gehlen
A tehermentesítés törvénye. A tudat szerepe. 101
Horváth Pál
Vallásfenomenológia 106
Thomas Hobbes
Az állam okairól, létrejöttéről és definíciójáról 120
Jean Jacques Rousseau
Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenségek eredetéről 124
Jean Jacques Rousseau.
A társadalmi szerződésről 127
John Locke a tulajdonról **129**
Immanuel Kant..
Az emberiség egyetemes történelmének eszméje világpolgári szemszögből. 131
Immanuel Kant..
Válasz arra a kérdésre: mi a felvilágosodás? 141
Thomas Paine az ember jogairól **146**

A föderalista, 10. Sz.: Madison 148
Alexis de Tocqueville..
A demokrácia, mint társadalmi tény..... 153
Joel Feinberg
A szabadság fogalma..... 155
John Rawls
Az igazságosság két elve..... 168
Michael J. Sandel 2
Az igazságosság három megközelítése 172
Roscoe Pound
Társadalomirányítás a jog útján 177
Horváth Barna..
Természetjog és jogpozitivizmus viszonya..... 204
Gustav Radbruch
Jogfilozófia..... 206
Gustav Radbruch
Öt perc jogfilozófia 214
H. L. A Hart
Meghatározás 216
NEHÉZ JOGI ESETEK 219
Takács Péter..
Híres történelmi perek..... 220
Erkölcs és jog határán 254
Váradi-Tornyos Bálint..
Kortárs példák a jogalkalmazás területéről 264
Konfiskáló adóztatás – Törvényes jogtalanság „kicsiben 273
A kötet szerzői..... 277

Előszó

Jelen kötet a jogász hallgatók elméleti képzéséhez szükséges társadalom-és jogfilozófiai tanulmányokat, szemelvényeket, szövegrészleteket és néhány jogi esetet tartalmaz. A tanszéki kutatás célja egy olyan oktatási anyag összeállítása volt, amely a *Jog-és társadalomfilozófia*, továbbá a *Jogbölcselet* tantárgyak szemináriumi foglalkozásai számára ad támpontokat önállóan feldolgozandó szövegek formájában.

A jogászképzés az elmúlt néhány évtized alatt olyan változásokon ment keresztül, amelyek komoly kihívás elé állítják a „teória(k)" elkötelezettjeit. Ezen változások egy része kedvező, más elemei kedvezőtlenek. Az elméleti tárgyak leértékelése a jogászképzésben képességvesztéssel jár. Az elmélet ugyanis sokrétű, terjedelmében átfoghatatlan joganyag gondolati, kritikai átvilágítása. Ez éppen a praxis megértésének és elsajátításának nélkülözhetetlen eszköze. A joganyag mennyiségi növekedése, másfelől a többszintű jogalkotási – állami szint feletti és állami - és jogalkalmazási folyamatok szerepének növekedése, amely a nemzetközi- és európai köz és magánjogi stúdiumok jelentőségének növekedésével járnak együtt különösen fontossá teszik ennek a szerteágazó joganyagnak az elméleti rendszerezését és megértését. Ugyanakkor ezzel párhuzamosan az új tantervek lehetővé tették, hogy a Jog-és társadalomfilozófia kétféléves előadásai, illetve az Államelmélet és Jogbölcselet előadásokat szemináriumi foglalkozások kísérjék. Ez a törekvés kétségkívül hasznos, hiszen a hallgató az azonnal elsajátítható, digitálisan elérhető és közvetlenül hasznosítható ismeretek megszerzésére törekszik, amibe nehezen tudja beilleszteni az elméleti irányzatok/problémák megértését és elemzését.

A gyakorlati foglalkozások pontosan ezt az általános hallgatói beállítódást szeretnék megváltoztatni. Az oktatók által kijelölt témák, azok csoportos megvitatása lehetőséget ad arra, hogy a hallgató érdeklődése az elmélet felé forduljon. E célt igyekszik az alábbi kötet is megvalósítani.

Az Igazságügyminisztérium által meghirdetett pályázati konstrukció keretében összeállított anyag egyértelműen **oktatási jellegű**, nem tudományos eredmények és nóvumok publikálása volt a cél, hanem részben korábbi, részben nehezen hozzáférhető anyagok szerkesztése, publikálása és hozzáférhetővé tétele. Az egyes fejezetek sorrendjét a nehézségi fokok határozzák meg. A kötet első részében olyan tanulmányok találhatóak, amelyek elsősorban első évfolyamon dolgozhatók fel eredményesen, hiszen általános filozófiai műveltséget hivatottak elsajátítani. A filozófiai antropológiának az emberi létezés értelmére vonatkozó nézetei, illetve a tudományos diszciplína előtt uralkodó emberképek betekintést nyújtanak abba, hogy egyes korszakok hogyan próbálták meghatározni az embert, ami azért nem mellékes, mert ezek hatással voltak az ember társadalomhoz, joghoz, kultúrához és valláshoz való viszonyaira. A valláselméleti és vallástipológiai tanulmány elsősorban a vallás és jog kapcsolatára fókuszál, míg a máltai „eset" a jog és erkölcs dilemmáit elemzi.

Végül a társadalomfilozófia számára problematikus szabadság és egyenlőség viszonyának néhány elméletét tárgyaljuk, amely elsősorban korunk számára tűnik ellentmondásosnak, azáltal, hogy a modern kor az individuumot annak szabadságát és az egyéni szabadságra épülő jogokat helyezte középpontba, ami szintén hatással volt mind a társadalmi konfliktusok természetére, az igazságosság erkölcsi problémájára és tulajdonképpen a politikai rendszer egészére.

A kötet külön szerkezeti elemében találkozhat a hallgató a XX. századi jogi gondolkodás két emblematikus alakjának Roscoe Pound-nak és H. L. A Hartnak a jogelméleti nézeteivel. Ezekhez a portérvázlatokhoz már szükséges a jogelméleti irányzatok ismerete, így sokkal inkább a Jogbölcselet előadás gyakorlati foglalkozásain hasznosíthatók.

A tanulmányokhoz és portrévázlatokhoz az egyes témakörök tárgyalásának sorrendjében szövegek találhatóak. Ezeket kell a hallgatóknak egy-egy gyakorlati foglalkozásra feldolgozniuk és a szemináriumokon megvitatni. Sem a tanulmányok, sem a szemelvények nem törekszenek a teljességre, inkább problémacentrikusan egy-egy elméleti problémára világítanak rá.

Végül a kötet zárófejezetei „nehéz jogi eseteket" tartalmaznak, élesen elkülönítve a híres történelmi pereket, néhány mai, kortárs jogesettől. Az előbbiek a jog-és erkölcs, jog-és politika ellentmondásos viszonyára, továbbá a normál állapot (jogrend) és forradalmi jogalkalmazás közötti különbségekre hívják fel a figyelmet. A kortárs példák pedig a hazai - közigazgatási - jogalkalmazás köréből, elsősorban a társadalomfilozófiai problémákhoz kapcsolódóan mutatják be elmélet és gyakorlat összefüggéseit.

A tananyag összeállításában a Széchenyi István Egyetem Deák Ferenc Állam- és Jogtudományi Karának Jogelméleti Tanszéke (Egresi Katalin, Pődör Lea, Szigeti Péter és Takács Péter) vett részt. A program megvalósítását két, a tanszékhez kötődő kolléga Maróti Gábor és Váradi-Tornyos Bálint segítette.

Győr, 2021. 09. 30

a szerkesztő

TANULMÁNYOK

Egresi Katalin

A FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA KIALAKULÁSA.

Bevezetés

Az antropológia a görög antroposz (ember) szóból származik, ám csupán 1596-ban bukkan fel a protestáns-humanista Otto Casmann egyik művének címében. A filozófiai antropológia filozófiai elmélet az emberről. Tény, hogy a filozófiai irányzatok valamennyi képviselője választ kívánt adni az ember világegyetemben betöltött helyzetére, az ember létezésének lényegére és az emberi élet értelmére vonatkozóan, mégis a XVIII. századi felvilágosodás észközpontúsága, azaz a valóság minden egyes elemének racionális vizsgálata, illetve az azt követő évszázad természet-és társadalomtudományi fejlődése járult hozzá ahhoz, hogy az antropológia a filozófia egyik önálló területévé váljék.

Ezt megelőzően *emberképek*ről beszélhetünk, vagyis az egyes korszakoknak az emberre vonatkozó elképzeléseiről. Természetesen – amennyiben kilépünk a filozófiai gondolkodás történetéből – bizton állíthatjuk, hogy mindenféle emberi aktivitásnak az alapja az ember önmagáról alkotott képe. Az ember nem tud anélkül élni és alkotni, hogy ne értelmezze létezését és ez az értelmezés mindig visszahat az emberi tevékenységre. Az ember az élővilág többi tagjától abban különbözik, hogy nincs előre rögzített helye a világban, nincs szilárd és változatlan létállapota. Nem illeszkedik egy számára sajátos környezetbe, amelyben érzékszervei révén ösztönei segítségével próbál eleget tenni önmaga fenntartásának és fajtája reprodukciójának, hanem saját maga is alakítja környezetét legyen az a fizikai természete, vagy más néven közvetlen környezete, illetve másodlagos természete, vagyis a kultúrája. E tekintetben az emberi létezés teljesen különbözik minden más élő szervezet létezéséről.

Amennyiben a *filozófiai antropológia* XX. századi képviselőinek álláspontját kívánjuk bemutatni két előzetes megjegyzést szükséges tenni. Egyrészt, bármennyire is újonnan elkülönült ága ez a filozófia tudományának, nem tekinthetünk el a korábbi korok emberről alkotott felfogásától. Másrészt, viszont le kell választanunk ezen gondolatokról a vallás, a művészet és az irodalom értelmezéseit, még abban az esetben is, ha részben hatással voltak az adott korszak filozófusainak munkásságára.

Emberképek – a klasszikus örökség üzenete a jelennek

A második világháborút követően Rudolf BULTMANN az 1955-ben megjelent *Történelem és eszkatológia* című művében arra a kérdésre kereste a választ, hogy az ember tevékeny résztvevője, alakítója-e a történelmi eseményeknek, vagy csupán passzív elszenvedője. A kérdés a világháború után újult erővel vetődött fel, s jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy az ember eszméjének az egyes korszakokban kialakult közös vonásait a német származású evangélikus teológus

összegezze. A mű antropológiai vonatkozású fejezete az ókori racionális görög filozófia képviselőinek nézeteiből kiindulva a társadalmi-és politikai fejlődés különböző időszakainak (a keresztény, az idealista, a romantikus és a realista jelzőkkel illetett korszakok) áttekintésével elemezte az egyes korokat jellemző közös sajátosságokat. [1]A szerző valódi célja nem az ember lényegének meghatározása volt a XX. század második felének embere számára, hanem az európai történelem fejlődésének vagy éppen értékei válságának, esetleges bukásának az értelmezése az egyes korszakokban uralkodó emberképek felvázolása segítségével.

GÖRÖG (RACIONÁLIS) EMBERKÉP ■ Amennyiben a görög filozófia három kiemelkedő alakjának – Szókratésznek, Platónnak és Arisztotelésznek – a filozófiáját állítjuk a görög filozófiai embereszmények középpontjába; akkor azt mondhatjuk, hogy a polisz keretei között élő ember számára saját létének értelmezése filozófiai problémák egész sorát vetette fel. Ilyen problémák többek között az emberi cselekvés helyességét vagy helytelenségét (etika), az ismereteinek forrását (ismeretelmélet), a természethez való viszonyát (kozmológia, kozmogónia, majd természetfilozófia), illetve az ideális társadalmi és politikai berendezkedését (társadalom-és politikai filozófia) érintő kérdések.

A tematikai sokszínűségben nagyjából két különböző hagyomány állt rendelkezésére: 1) a klasszikus kori polisz polgár önértelmezése és 2) a görög tudomány/filozófia emberfelfogása. Mindkettő rendelkezett olyan közös vonásokkal, amelyek alkalmasak arra, hogy leírják számunkra a filozófiai gondolkodás első korszakának emberről alkotott eszményképét. Melyek ezek?

Bultmann szerint a görög ember a rendbe illeszkedő lényként határozható meg, ezen rend törvényei pedig szervesen illeszkednek a valóság egészének törvényszerűségeihez. Mai értelemben vett individualizmus és a magánszféra autonómiája nem létezett, mert a görög ember egy mikrokozmosz (egy kis világ) volt a makrokozmoszban (a nagy egészben). Az emberi természet fontos jellemvonása az ésszerűség, a józan belátás volt, amely szintén illeszkedett a világmindenség eredetét jelentő észhez. A poliszban a szabadság nem önkényes, a törvény – nomosz – köti, a nomosz viszont nem történetileg kifejlődött hagyományból fakad, hanem a törvénynek az ész által megalkotott eszméjéből.[2] A jogok és kötelességek ésszerű rendjéből alkotott emberi törvényeknek meg kellett felelniük a valóság természeti törvényeinek, a phüszisznek. Ezért joggal mondhatjuk, hogy a görög emberképet leginkább meghatározó vonás a szabadság és rend dialektikájában állt.

Az ember racionális voltának eszméje számos következménnyel járt. Az igazság keresése az emberi élet legfőbb értelmét adta, amelyben a filozófia nem a történelem által nyújtott hagyományokban talált támpontokat, hanem a szabad

---

[1] Rudolf Bultmann: *Történelem és eszkatológia.* Atlantisz, Budapest, 1994. 103-121.

[2] Szoboszlai-Kiss Katalin: *A szofista nomosz/phüszisz antitézisről.* In. Ünnepi tanulmányok Szigeti Péter 65. születésnapjára. (szerk. Takács Péter), Budapest-Győr, Széchenyi István Egyetem Deák Ferenc Állam-és Jogtudományi Kar, Gondolat Kiadó, 2017. 375-384.

vitában és a dialektikus gondolkodásban. A fogalmi gondolkodás követelménye arra ösztönözte, hogy a feltett kérdésekre mindig józan belátása alapján adjon választ, s amennyiben a válasz nem visz közelebb a valóság megismeréséhez tegyen fel újabb és újabb kérdéseket. Szókrátésznek köszönhetően a kérdések és válaszok dialektikája vált az európai filozófia egyik alappillérévé. Ez egyúttal azt is jelentette, hogy az erkölcsileg helyes magatartás meghatározása az ésszerűségen belül volt értelmezhető. A bölcsesség egyúttal a jó élet záloga, tehát egy cselekedet nem lehetett erkölcsileg jó, amennyiben nem felelt meg az ésszerűség követelményének. Nem véletlen, hogy a görögök első etikai parancsa az önismeretre szólított fel.

Természetesen a racionális életet, mint megvalósítandó célt az egyén nem készen kapta. A görögök rendkívül fontosnak tartották a nevelést, hiszen a józan belátás, amely egyúttal a Szókrátész által meghatározott erények egyike volt, a tanulás segítségével szerezhető meg. A racionalitás követelménye egyúttal az ember indulatait, vágyait (irracionális voltát) is kordában tartotta. Sőt, a görög filozófia nem tudta értelmezni az akarat szabadságát. Ez, mint filozófiai probléma fel sem merült, hiszen az észnek kellett az emberi cselekedetek során azt a mércét felállítani, amely alapján az adott magatartás helyesnek vagy helytelennek volt minősíthető.

Ugyancsak ebből az emberképből származott az ésszerű és erkölcsös – a közjót szolgáló – államformák kidolgozásának az igénye. A politikai vezetés területén a filozófia elvárta, hogy az állam vezetői racionális (bölcs) és egyúttal erkölcsös emberek legyenek. Az állam helyes működésének semmi köze nem volt korábbi hagyományokhoz, azaz a történelem nem rendelkezett legitimáló erővel. Mivel a makrokozmosz (világmindenség) egy időtlen egészként és ésszerű törvények által meghatározott rendben működött, ennek a rendnek a törvényeit kellett a poliszok számára leképezni. A polisz polgára ebben a harmonikus rendben élte le mindennapjait egy helyesen működő politikai rend iránti vággyal.

Ebből az is következett, hogy a görögök nem rendelkeztek történelem-filozófiával, történetírásuk inkább narratív jellegű volt, saját történelmi eseményeiket mesélték el újra és újra. A görög gondolkodás szerint az embert nem érinti meg igazán az, amivel találkozik, hanem csak alkalommá és nyersanyaggá válik számára időtlen természete formálásához. Az ember létezése nem függ az időtől. Múlt-jelen-jövő hármas felosztásának nem volt értelme. Amennyiben a görög civilizációt, más korabeli ázsiai civilizációkkal vetjük össze – lsd. későbbi fejezet – elmondható, hogy a görögök az ún. ahistorikus természetű népek közé tartoztak. Mivel a természet időtlen rendjét kellett saját életükben megvalósítani, harmóniába kellett hozni saját közösségi életüket a természet, a világmindenség egészével, sem a múltnak, sem a jövőnek nem volt igazán jelentősége. A múlt nem képezte alapját a racionális életnek, a jövő pedig nem hozhatott semmi újat az ember számára.

Joggal vetődhet fel a kérdés, hogy ez a korszak hogyan viszonyult a vallásosság és a vallás kérdésköréhez. Vajon a racionális élet eszméje összeegyeztethető volt bármiféle transzcendenciával? Volt-e a görögök számára valamilyen túlvilági létnek értelme, s amennyiben létezett mennyiben befolyásolta mindennapjait? A kérdés megválaszolásához már szét kell választani a poliszpolgár önértelmezését és a racionális filozófia három nagy alakja által nyújtott értelmezéseket. A hétköznapi ember politeista hitben élt, isteneinek áldozott, sőt a mitikus gondolkodás kezdeteitől kiindulva isteneit antropomorfizálta, emberi tulajdonságokkal ruházta fel. Az embernek tisztelettelteljes félelemmel (euszébia) kellett hódolnia az adott istenség előtt, és vigyáznia arra, nehogy megsértse a mérték (hübrisz) átlépésével.

A filozófia a hétköznapi ember felfogását mintegy korrigálva egy racionálisan értelmezhető végső ok – daimón (Szókrátésznél), legfőbb jó ideája (Platónnál) vagy éppen az arisztotelészi első mozdulatlan mozgató eszméjében ragadta meg. Ez azzal függött össze, hogy a görög emberkép nem tűrte el a dolgok kaotikus voltát, a valóság egyes jelenségeinek esetlegességeit, a világmindenség harmóniájának és a rend iránti tiszteletnek köszönhetően rá kellett ébrednie arra, hogy a szemlélődő élet akkor nyeri el végső értelmét, ha a hétköznapi valóság megmagyarázható. Ezért a racionális embernek fel kellett ismernie a hétköznapi jelenségek végső – emberi ésszel – kifürkészhető okát.

Végül szót kell ejteni ezen emberkép testhez való viszonyáról. A *kalokagatheia* görög kifejezése arra utal, hogy a harmóniához és rendhez hozzátartozott egyfajta testkultusz, ami egyúttal a görögök széphez való viszonyát is meghatározta. Az atlétikai játékok éppen úgy életük szerves részét képezték, mint a politikai közösség vitái. A szépen kidolgozott edzett férfi test az egyik sarkalatos erény a bátorság fizikai megfelelője volt. Az ésszerűség által biztosított un. lelki bátorság mellett a görög kultúra fontos szerepet szánt a versenyekben megnyilvánuló fizikai erőnek és ügyességnek. Az ember lelki és testi épsége, ereje hozzátartozott szellemi kiválóságához.

BIBLIAI (KERESZTÉNY) EMBERKÉP ■ A bibliai emberkép a fent elemzett racionális embereszménnyel szemben minden tekintetben különböző jegyeket hordozott magán. A középkor időszakát a keresztény vallás alappilléreivel írhatjuk le, tehát ennek a képnek az alapját az egyik világvallás adja. Tanításai áthatották a filozófiai gondolkodás hosszú évszázadait. Eltekintve a patrisztika és a skolasztika vívmányainak részletes bemutatásától és a kereszténység világvallássá válásának elemzésétől, a filozófiai gondolkodás megértése szempontjából meghatározó mozzanatokat vesszük szemügyre.

A görögökkel szemben a bibliai ember számára a világ Isten teremtménye, a teremtés tehát központi jelentőséggel bírt. Isten és a világ - s ennek részeként az ember – között hierarchikus viszony van. Isten mindenekelőtt teremtő, mindenható és gondviselő, így az ember és minden teremtmény az akarata által létezik. Az embernek az a feladata, hogy ezt az akaratot teljesítse. A legfőbb erények a jámborság és az alázat, az embernek az Úrral való viszonyában

nyilvánulnak meg. Isten mindazonáltal nem személytelen elv, vagy dolog, hanem teljesen és egészen személyes. A személyes Istennel az ember személye áll kapcsolatban. „Az antik filozófia számára a lélek alapjában véve személytelen természeti tényező, s ezért magától értetődő, hogy a lélek és a szerves élet fogalmának legszorosabb kapcsolata, továbbá ebből következően, ha a lélek fogalma bármikor szóba kerül, mindig rendelkezésre áll a világlélek eszméje, amelynek az egyes lelkek a sarjai. Az a gondolat, hogy a lélek egymagában áll Isten előtt, akinek tekintetét önmagán érzi, alapjában véve nem antik elv."[3] Az ember imájában személyként beszél a másikhoz, még akkor is, ha az szinte felfoghatatlanul fölötte áll.

Végül Istenhez hozzátartozik a bibliai emberkép számára annak irgalmas és megváltó volta. Mivel a bibliai emberkép az embert kiszolgáltatott, eredendően bűnös lényként határozta meg, ezért megfosztotta annak lehetőségétől, hogy önmagát megváltsa. A megváltás az isteni kegyelem révén az emberré lett Isten fiúval, Krisztussal való egyesüléssel érhető el.

Ugyanakkor a teremtés aktusának további következményei vannak. Ekkor válik lehetővé az időbeliség értelmezése. A világmindenség nem időtlen, nem öröktől fogva létezik, nem a keletkezés-fejlődés-változás-pusztulás ciklikus ismétlődésének rendjében ragadható meg, hanem időben egymást követő fázisokban. Ezzel a keresztény emberkép felfedezi az időbeliség és a történelem értelmét, s a filozófiai gondolkodás önálló tárgyává teszi. A keresztény történelemfelfogás lineáris, időben előremutató folyamat, amelynek végső célja a megváltás. A történelem tehát üdvtörténet, amely az ember hétköznapi életére komoly hatással bír. Az ember életének célja nem az evilági lét, hanem egy azon túlmutató transzcendens lét. Világi életének minden egyes cselekedete üdvtörténeti szempontból értelmezhető és értékelhető. Az emberi létezés lényege nem a racionális megismerésben áll, hanem teremtett voltából kiindulva a történelem végső célja felé való törekvésben, amelyben nem az ész, hanem az akarat játszik kiemelkedően fontos szerepet. Nem véletlen, hogy a filozófia csupán a teológia szolgálólánya volt a középkori gondolkodásban.

Ezen a ponton jelenik meg az akaratszabadság problémája, amely szintén ennek a korszaknak a „nóvuma". Eltekintve attól a vitától, hogy hit és tudás – ész és akarat – milyen viszonyban áll egymással, azt fontos leszögezni, hogy a keresztény filozófiák hosszú utat járnak be a kettős igazság – *duplex veritas* elvének Aquinói Szent Tamás által kidolgozott – elvének kidolgozásáig. Évszázadokon keresztül az ész alárendelt szerepet kapott, a teológiai igazságokat kellett racionális eszközökkel alátámasztani. Az ember alárendelt helyzetéből következően engedelmességgel tartozott Istennek, ebben áll az erkölcsi jósága, míg az Istennel való szembenállás pedig az erkölcsi rossz szinonimájaként jelent meg.

---

[3] Hans Joachim Störig: *A filozófia világtörténete*. Helikon, Budapest, 1997. 167.

A teremtés mellett nagy hangsúlyt kapott az eredendő bűn problémája, amely nem csupán a görögök által megfogalmazott hübrisz és annak átlépésével szemben jelent radikális szakítást, hanem alapvetően megkülönbözteti a kereszténységet a többi világvallástól. Az ember akaratának megromlása akkora tehertétellé válik, hogy a bűnös ember rászorul az isteni kegyelemre. Ugyancsak filozófiai viták kereszttüzében áll annak eldöntése, hogy az eredendő bűnnel terhelt akarat milyen mértékben tekinthető szabadnak, hiszen következhet ebből a predesztináció – eleve elrendelés tana – (lsd. Szent Ágoston kései munkássága, vagy a kálvinizmus tanításai) – ill. következhet belőle a katolicizmus által képviselt azon álláspont is, hogy az emberi akarat az eredendő bűn következtében képes a részleges szabadságra. Akár az egyik, akár a másik nézet mellett kötelezzük el magunkat, a bűn igazi lényege a Szent Pál által megfogalmazott gondolatok szerint az ember azon törekvése, hogy saját erejéből álljon meg Isten előtt, hogy biztosítsa életét ahelyett, hogy tisztán ajándékként fogadná el Istentől. E törekvés mögött az ember önmaga feladásától való félelme húzódik meg, ragaszkodása a biztonságához, ezzel pedig mindahhoz ami rendelkezésére áll, legyenek azok földi javak, vagy az isteni törvény parancsai szerint végzett tettek.

Nem kis különbség ez a görög felfogáshoz képest. Az antikvitás embere számára az nyújtott biztonságot, hogy a valóság harmonikusan működő rendjét fürkészte, megértette és értelmezte, a bibliai ember számára pedig Istenbe vetett hite, amely egyúttal segítette a hétköznapi életben elszenvedett rossz elviselésében. Ez utóbbi szempontból külön figyelmet szentel a teodícea – világban meglévő rossz – értelmezésének a keresztény filozófia számos képviselője.

A bibliai emberkép sajátos erényeket feltételez. Igaz, a szókrátészi erényeket a kereszténység az érett skolasztika időszakában beépítette gondolkodásának rendszerébe, ez azonban nem változtatott a hit, a remény és a szeretet kiemelt erkölcsi normaként való megfogalmazásán. Szent Pál által megfogalmazott gondolatként a kereszténység alapjává a szeretet vált, amely megnyilvánult egyfelől Isten világ iránti szeretetében, az embernek Istenhez és embertársaihoz való viszonyában, illetve a Szentháromság tagjai egymáshoz való viszonyában. A hitbeli élethez tartozó erények az ember lelki mivoltának szerves részét képezték. A kereszténység test és lélek viszonyában, a helyes élet szempontjából a testet a léleknek alárendelten kezelte.

Végül, de nem utolsósorban meg kell említeni, hogy a kereszténység igazán markáns különbsége a görög emberképpel szemben egy univerzális emberi közösség létrehozásának az igényében is kimutatható. Amíg a görög filozófia a poliszokban látta az ember valódi közösségi létét, addig a keresztény ember számára – az Isten előtti egyenlőség eszméje – lehetőséget adott egy nagyobb közösség, a hívők egyetemes közösségének megformálásához.

IDEALIZMUS EMBERKÉPE ■ Habár Bultmann művének következő emberképe az idealizmus – a felvilágosodás – korához kötődik, szükségesnek tartom a reneszánsz és a korai újkor vonásainak összegzését is, hiszen a

felvilágosodás észközpontú szemléletét, azok a nagyon jelentős politikai, társadalmi és gazdasági változások tették lehetővé, amelyek a bibliai emberkép megváltozásának hosszú folyamatában öltöttek testet. Ebből a szempontból ki kell emelni egy másik szerző, SIMMEL individualizmusról írott esszéjének rövid gondolatmenetét.[4] A XIX/XX. század fordulóján alkotó német szociológus különös érdeklődést tanúsított a mikrotársadalmi szinten végbemenő folyamatok, mint pl. a divat, vagy a pénz szerepe megváltozásának. Simmel a korai reneszánsz kor öltözködésével kapcsolatban megemlíti, hogy Firenzében néhány évtizedig nem volt férfidivat az öltözködésben, mert mindenki saját maga módján kívánt öltözködni. Ez azt jelentette, hogy a középkor közösségi formái kezdtek fellazulni, s az egyén úgy érezte (úgy érezhette), hogy nem tudja magát eléggé sajátosan, a többiektől eltérő módon meghatározni. Lehet, hogy ezen kornak nem volt önálló emberképe, de nagyon fontos átmenetként szolgált az üdvösségét kereső és abban bízó bibliai ember eszméje, illetve az újkor racionális, a világot tudásával meghódító és egyre inkább szekularizált emberének ideája között.

Az első jelek nem annyira a divathoz, mint inkább Mirandolának *Az ember méltóságáról* szóló rövid írásához kötődnek. Ebben a műben ugyanis megjelenik az ember individuális mivoltához kötődő szabadság vágya, amely ugyan a tudományok közül a teológia művelésében jelölte meg az emberi tudás végső zálogát, mégis gyökeresen új szemlélet kezdetét jelenti. A középkor embere kizárólag az isteni tervet szolgálta, a reneszánsz embere számára a személy mivolt lényege egyre inkább az ember döntési szabadságában rejlett. Nem véletlenül járt együtt ez a korszak a humanizmussal, az ember hétköznapi, evilági, személyes és társadalmi létezése felfedezésével, amely egyet jelentett az antikvitás alkotásaihoz való visszatéréssel. Újra fontos része lett az egyén létezésének a megismerés, ám ennek lényege már nem szemlélődés és megértés antik formáiban öltött testet, hanem a kísérletezés, a felfedezés, a feltalálás, egyszóval a kreatív alkotás motívumaiban.

A kora újkor embere újat akart, amely megkülönböztette őt a keresztény filozófia által megfogalmazott ideától, de nem számolta fel annak eredményeit. Amennyiben a korszak képzőművészeti alkotásait nézzük, jelen van benne az Istent kereső vallásos, hívő ember eszméje, ez azonban már nem kizárólag az üdvözülés vágyát jelentette, hanem a tudományos élet és a társadalmi-politikai berendezkedés megújításának feladatát.

A tudományban ezt a váltást először Kepler írta le *A világ harmóniájáról* írott művében: „Az emberi szellem a mennyiségi viszonyokat látja át a legvilágosabban; az a sajátos természete, hogy az ilyen mennyiségi viszonyokat felfogja...Ubi materia, ibi geometria."[5] Kepler a görögök tévedését abban látta, hogy megkísérelték a természetet úgy magyarázni, mint minőségileg különböző erők játékát. Ezzel szemben az újkori ember a természettudomány mintájára képzelte el a tudományos gondolkodást, azaz a minőségi különbségeket

[4] Karácsony András: *Bevezetés a társadalomelméletbe.* Rejtjel, Budapest. 1997. 47.
[5] Hans Joachim Störig: uo. 223.

igyekezett visszavezetni mennyiségi viszonyokra. Ez a gondolat jelentős mértékben járult hozzá a Francis Bacon által megfogalmazott gondolathoz, hogy a természeti jelenségek emberi tudás általi megragadása egyúttal a természet meghódítását jelenti, amely a hatalomként felfogott emberi tudás egyik legékesebb bizonyítéka. Természetesen ezt a kissé leegyszerűsített képet árnyalják a politikai filozófia – többek között Machiavelli munkássága, aki elszakítja a politikát az etikától, vagy a társadalmi szerződések tanai, továbbá a szuverenitás Bodin által kidolgozott elmélete, – alkotásai, valamint a racionalizmus és az empirizmus ismeretelméleti irányzatai, ám mindegyik szerző a reneszánsz korában elindult változás bizonyítéka.

Az újkor hajnalán útjára induló változások a felvilágosodás idealista emberképében nyerték el végső formájukat. Bultmann ezen emberkép bemutatásánál elsősorban a görög racionális eszmével való hasonlóságokat és különbségeket taglalta. Az idealizmus az antikvitással egyetértésben az ember lényegét a szellemben látta. Az ész esetében azonban Kant elválasztotta az elméleti észt a gyakorlati észtől. Az előbbi a megismerés szerkezetét és alapjait volt hivatva kimunkálni, az utóbbi viszont ettől teljesen független létalappal bírt, a lelkiismeretben gyökerezett. Ezáltal az akarat nem a szellem függvénye lett, hanem attól függetlenül az ember természetét, erkölcsi akaratát jelentette. Ez az akarat a fizikai test impulzusaival állt konfliktusban az emberben; amely kanti értelemben így két világ polgára: az érzékiség (Sinnlichkeit), és a szellem (Geist) világáé.

A XVIII. század embere a szabadság lényegét nem az elméleti ész által feltérképezett kozmikus rendben, hanem az érzékek feletti világ uralmában látta. Kant felismerte, hogy az ember valódi szabadságához olyan törvényt kell kimunkálni, amelynek engedelmeskedve az ember a természeti impulzusaitól válik függetlenné. Ez az un kategorikus imperatívusz (feltétlen parancs), amely az egyéni életet meghatározó maximáktól (elvektől) és a hipotetikus imperatívuszoktól (feltételes parancs) megkülönböztetve a gyakorlati ész önállóságának kifejeződése. Az akarat szabadsága tehát nem görög eredetű és nem is keresztény, hanem szekularizált formában az újkori gondolkodás egyik leglényegesebb jellemvonása.[6]

A másik meghatározó vonás a nevelés fontossága volt. A nevelés a jellemformálás eszköze, és így bizonyos vonatkozásban a művészeti alkotás analógiájaként fogható fel. Ugyan a platóni dialógusok alapján a nevelés alapja a matematika volt, Schiller szerint inkább az esztétikai kiművelés játszik szerepet ebben. Az előfeltevés azonban mindkettőjüknél azonos: a mérték, vagyis a rend törvénye szerinti nevelés az alak harmóniájához vezet.

Ugyancsak az antik embereszmétől különböző, ám a reneszánsz korszakából eredő jellemvonása a felvilágosodás évszázadának. az individuum kiteljesedése. Az idealizmus nem annyira általános emberképet fogalmaz meg, mint inkább azt

[6] Kant antropológiai nézeteit lásd az alábbi műveiben: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája. Gondolat, Budapest, 1991, Antropológiai írások. Osiris, Budapest. 2005.

hirdeti, hogy az ember maga alakítja sorsát, ám ehhez le kell győznie, természeti/fizikai világából érkező késztetéseket. Az egyén akkor válik saját életében szabaddá, ha képes az erkölcsi akarata által diktált törvény szerint cselekedni, amely egyúttal kötelességből való cselekvést jelent, ám ezt Kant megkülönböztette a kötelességszerű cselekedetek sokaságától. A felvilágosodás embere hisz szellemi erejében, ez azonban nem csupán a valóság megismerését jelentette számára, hanem annak formálását is, s ebbe beletartozott saját életének alakítása. Az ember erkölcsi szabadsággal rendelkező észlény, képes arra, hogy önmagának törvényt adjon és leküzdje érzéki mivoltából eredő késztetéseit. Ennek a kanti meglátásnak számos következménye lesz a később időszakban.

A ROMANTIKA ÉS A REALIZMUS EMBERKÉPEI ■ Bultmann utolsó két emberképe a XIX. század első felének romantikus és a század második felének realista embere. Fontos azonban ennek a két eszmének a tárgyalásánál kiemelni, hogy ezek nem azonosak a századot meghatározó filozófiai irányzatokkal. Sokkal inkább a művészet és az irodalom alkotásaiból származó elemek együtteséről van szó. A romantika emberképe lázad az ellen, hogy mindent az ész ítélőszéke elé vigyünk, az irracionalitást tiszteli és az eredetiséget. Teszi mindezt úgy, hogy elsősorban a történelmet értelmezi, s azt irracionális erők terepeként fogja fel, amelyben az ember maga is titokzatos lény.

A realizmus ellenben a hétköznapiságot, az elvont eszmékkel szembeni konkrét valóságot állítja előtérbe. „Realizmuson itt nem valamilyen filozófiai iskolát értünk, hanem egyfajta szellemi magatartást, amely – jobbára naivan – az érzékekkel felfogható és szerkezetében az ész által megismerhető valóságot tekinti az egész valóságnak – mely utóbbihoz természetesen hozzátartoznak a befogadó érzékek és a gondolkodó értelem is. A realizmus tehát nem ismeri a szellem és a természet idealista dualizmusát, hanem azt vallja, hogy a szellem a természethez tartozik, és az embert természeti jelenségként fogja fel. Mert szerinte a természet működését kauzális törvények vezérlik, ez áll – vallja – az emberre és emberi közösségre is. Történelmi szociológia, közgazdaságtan és társadalom ezért olyan tudományok, amelyek az ember merőben realista felfogásában gyökereznek.”[7]

A modern realizmus előfutára Michel de Montaigne XVI. századi író volt, akinek *Esszéi*ben első ízben vált problémává az emberi létezés bizonytalansága. A realizmus, mint szellemi irányzat a mindennapi életre irányítja figyelmét, annak problematikus vagy tragikus vonásait helyezi középpontba. Az ókori görög írók műveiben is megjelenik ez a probléma, ám ott inkább az alacsonyabbnak titulált stílus szinonimája volt, komédiákban és szatírákban öltött testet. Az újkor embere számára ez nem alantas, lenézett területe az emberi létezésnek, hanem alkalmas arra, hogy tudományos vizsgálat tárgyává váljon, illetve megjelenjen a regényekben és versekben egyaránt. A XIX. században mindez a francia, angol és orosz regényirodalom sajátos műfaja volt. Stendhal, Balzac, Zola, Dickens

[7] Rudolf Bultmann: uo. 117.

vagy éppen Dosztojevszkij hősei a fennálló kortörténeti és társadalmi feltételek között jelentek meg. A személy a kor adottságainak szerve része volt, jó vagy rossz, helyes vagy helytelen hétköznapi cselekedetei kiolvashatók a jelen társadalmi adottságaiból. Egy személy története és életútja egyúttal a korszakot meghatározó életutak egyike. Ami az egyéni életben tragikus, az a korszak valóságából kiolvasható.

A realizmus egyik nagy érdeme, hogy felismerte az ember történetiségének értelmét. A romantikus ember alakjával szemben nem a hőst állította a történelem középpontjába, hanem az ember kiszolgáltatottságát. Minden egyéni élet az adott történelmi periódus része, amely meghatározza és behatárolja az ember mozgásterét. Az ember egy olyan múltból érkezik, amelytől függ a jelene, de a múlt nem igazán az ő múltja, hanem meghatározott történelmi, társadalmi és gazdasági feltételek összessége. Ugyanakkor jövője sem az ő saját jövője, mert a jelen állapot által determinált egész. Az ember igazi énje voltaképpen nem létezik. Az egyetlen állandó elem ebben az egyén ösztönöktől és szenvedélyektől vezérelt természete.

Áttekintve az egyes korszakok Bultmann művében tárgyalt emberképeit, jól körvonalazhatók az emberi létezés értelmének meghatározó irányai. Láthattuk azt is, hogy számos esetben a filozófia által megfogalmazott eszméket kiegészítették a művészet és irodalom ábrázolásai, vagy a vallás tanításai, ám ezek egyike sem vezetett egy állandó, időn túli ember-lényeg kimunkálásához. Ugyanakkor jelentős mértékben hozzájárultak ahhoz, hogy a filozófiai antropológia XX. századi képviselői megpróbálják ezen eredményeket szintetizálni és továbbgondolva azokat egy általános emberképet kidolgozni.

A filozófiai antropológia előfutárai

Kant két világ polgára mellett a porosz filozófus kortársa Herder *A nyelv eredetéről* írott, illetve az *Eszmék az emberiség történelmének filozófiájához* című műveiben az ember és állat különbözőségéből kiindulva első ízben állapítja meg az ember hiánylény (Mängelwesen) mivoltát. Ez azt jelenti, hogy a fizikai/biológiai adottságok tekintetében fölényben lévő állatvilággal szemben az ember olyan hiányosságait, mint a testi erejének csekély volta, vagy ösztönei gyengeségei meghatározott eszközökkel képes kompenzálni.

Ezek az alábbiak: 1) észhasználat, 2) önkibontakozás és önmegvalósítás lehetőségében rejlő szabadság, továbbá 3) nyelvhasználat/kommunikáció. A nyelv kettős funkcióval bír. Biztosítja az ember tökéletesíthetőségét, a közösségen belüli individualizációt, tehát a másoktól való elhatárolódást és egyéni sajátosságok kifejezésre juttatását, ugyanakkor a társas érintkezés, a másokkal való kapcsolat kiépítésének módját. Ezért az ember bármennyire is alul marad az állattal szemben a fizikai környezetben, mégis a „természet első felszabadult rabszolgája”, mert képes ezeket a természetéből eredő hiányokat

ellensúlyozni.[8] Herder felfogása azért jó példa a filozófiai antropológia kialakulásához vezető úton, mert nem eszményi emberképet vázolt fel, ahogy előbb láthattuk, hanem egy újszerű a XX. századi német szerzőknél megfigyelhető szempontot alkalmazott, ez pedig az embernek az élőlények világában megkülönböztetett volta. Később ez a motívum a XX. század valamennyi filozófiai antropológusánál megtalálható lesz.

A racionalizmus felvilágosodás által megfogalmazott követelménye a XIX. század filozófiai irányzatain éppen úgy nyomot hagyott, mint az emberképeken. A következő oldalakon néhány egymástól különböző, de antropológiai szempontból jelentős gondolkodónak az ember lényegére vonatkozó állításait foglaljuk össze. Az egyik kétségkívül meghatározó irányzat a marxizmus és a történelmi materializmus álláspontja, amely befolyással volt az emberről alkotott nézetek mellett, a történelemről, a jogról, a vallásról és a társadalomról alkotott felfogásunkra egyaránt. A másik ilyen „irányzat" Schopenhauer akaratfilozófiája, a harmadik pedig a XX. századot nagyon is meghatározó egzisztencializmus, éppen a sajátos problémafelvetése és a filozófiai gondolkodáshoz való hozzáállása miatt.

HOMO FABER ■ A marxizmus mai napig ható elgondolása az önelidegenedés és önmegvalósítás kettőségében áll. Az ember nem absztrakt lény, lényegét konkrét voltában kell felfogni. A társadalmi környezetétől elválaszthatatlan ember munkát végző lény: „.. az az állat, amely önmagát termeli"[9] A munka azonban szemben annak a hegeli filozófia által megfogalmazott elvont értelmével, a maga érzéki-tárgyi voltában egyúttal azt is jelenti, hogy az embert (mint szellemet) képes elidegeníteni önmagától. A munkában az ember valami hozzá képest külsőt teremt, tárggyá teszi saját lényegét. A külső értelemben felfogott munka önállóan lép fel az emberrel szemben, mintegy eszközként kezd el uralkodni a cél – az ember – felett. Az elidegenedés folyamatának különböző szintje vannak: 1) az ember elidegenedik az őt körülvevő világtól, 2) elidegenedik embertársaitól, 3) végül pedig önmagától. Ebből következően Marx a filozófia feladatát abban látta, hogy feltárja az emberi közösség igazi eszméjét, felismerje, hogy a történelem az ember előre haladó elidegenedésének története, bírálja a fennálló társadalmi-és gazdasági viszonyokat, és egyúttal járuljon hozzá annak megváltoztatásához. A kritikai viszonyulás nem passzív szemlélődésben ölt testet, hanem egy új társadalmi állapot megvalósításának igényében.

ÖNTUDATLAN ÉLETAKARAT ■ A másik lehetőséget a Schopenhauer filozófiája nyújtotta. A német filozófusnak a kanti filozófiával gyűlt meg elsősorban a baja, bár az egész filozófiai gondolkodás „hibáját" abban látta, hogy az ember lényegét a szellemben, a tudatban, az észben próbálták megragadni. *A világ mint akarat és képzet* a tudatot lényünk felszínének tekinti. „Tudatos

---

[8] Johann Gottlieb Herder*: Eszmék az emberiség történelmének filozófiájáról és más írások.* Gondolat, Budapest. 1978. ill. Hárs Endre: *Herder tudománya. Az elgondolhatóság határain a késő 18. században.* Kalligram, Pozsony, 2012. 21-49.

[9] Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Akadémia Kiadó, Budapest, 1970. 48.

gondolataink nem mások, mint egy mély víznek a felszíne", – vallja a filozófus – . Ítéleteink rendszerint nem világos, logikai törvényeket követő gondolatok összekapcsolásából keletkeznek, ámbár ezt magunkkal és másokkal is szívesen elhitetjük. Mindez a sötét mélyben történik, szinte oly öntudatlanul megy végbe, mint az emésztés. Önnön meglepetésünkre ötletek és elhatározások törnek fel bennünk, s a legmélyebb gondolataink keletkezéséről nem tudunk magunknak számot adni. Titokzatos bensőnkben azonban az akarat az, mi szolgálóját az intellektust működteti."[10]

Mi következik ebből? Amit jellemnek nevezünk, az akarat határozza meg. „Az akarat olyan, mint egy izmos vak ember, aki vállain látót hordoz, ez viszont béna. Az embereket csak látszólag vonja valami elölről, valójában hátulról tolja". [11] Ez a „tolóerő az öntudatlan életakarat. (Wille zum Leben). Az akaratfilozófia igen lényeges eleme, hogy nem csupán az ember lényegét adja, hanem a térben és időben minket körülvevő jelenségek lényegét is az akarat tárgyiasult formájaként fogja fel és az élettelen természeti jelenségek mögött állónak tételezi fel.

Az élet birodalmában az életakarat legerősebb megnyilvánulása a szaporodás ösztöne, amely legyőzi az individuális halált. Mindaddig, amíg az önfenntartás ösztöne biztosítva van, az élőlény törekszik a szaporodásra, a faj fenntartása biztosított. Az egyén életében azonban vannak olyan „utak", amelyek túlmutatnak a fajfenntartás ösztönén. Joggal vetődhet fel ugyanis a kérdés, hogy van-e az emberi létezésnek ezen túlmutató értelme. A filozófus az ember életét alapvetően szenvedéssel, fájdalommal, viszontagságokkal és harcokkal teli küzdelemként jellemezte, amelyből kiutat a művészet és az aszkézis biztosíthatott. A művészet jelentette számára az akarattól független tiszta megismerés lehetőségét, az aszketikus életvitel, amelyet az indiai vallásosságban talált meg, ellenben az akarat megtagadását.

DÖNTÉS ÉS SZABADSÁG ■ A harmadik álláspontot az egzisztencializmus képviselte, amely a XIX. század utolsó évtizedeiben az életfilozófiákkal karöltve jelent meg. Az egyes képviselők nézeteinek részletes ismertetésétől eltekintve csupán néhány közös vonásra összpontosítunk. Az egyes ember és annak mindenkori konkrét szituációja felé fordulás motiválta ezen gondolkodókat. Csaknem mindegyikben érzékelhető a dán filozófus, Kierkegaard elméletében jelenlévő szorongás, mint a létezés alapvető élménye, az ember magányossága és az emberlét feloldhatatlan tragikuma. Az egzisztencia nem egy általános lételméleten belül értelmezhető, hanem az egyes ember létmódjaként mindig individuálisan írható le. A filozófiai gondolkodás középpontjában az egyes ember állt, nem az emberi létező általában. Az embert ebből következően nem lehet felfogni dologi kategóriákkal. Létezésének értelme a szabadság, amely a döntésben nyilvánul meg.

---

[10] Hans Joachim Störig: uo. 407.
[11] Uo. 408.

A fent említett Kierkegaard esetében ez a választás (döntés) az esztétikai, az etikai és a vallásos létformák között áll fenn. Az egyén élheti életét egyfelől a hétköznapi élvezetek és örömök szintjén, ám vállalhatja tettei következményeit, és az erkölcsi világot jellemző helyes-/helytelen fogalompárnak megfelelően alakítja magatartását, de lehetséges a vallásos érzület mély megélése, az ábrahámi hit feltétlen voltának megfelelően megtalálhatja boldogságát az Isten felé fordulásban. Az egzisztencializmus bár számos képviselője a XX. században alkotott különbséget tett autentikus és hétköznapi lét között, amelyet mindig az egyén döntéseitől tett függővé.

Ezt az irányzatot a fent említett két másiktól jelentős mértékben megkülönbözteti, hogy a felvetett problémák miatt lehetőséget adott arra, hogy az irodalmi alkotásokban egyaránt megjelenjen. Az egzisztenciális lét problémái, feszültsége, az élet és halál kettőssége számos XX. századi költőt és írót megihletett. Lehetővé tette ezt a két világháború tapasztalata is, amely az emberi élet törékenységére, esetlegességére, illetve az erkölcsileg helyes és helytelen magatartások közötti határvonalak relativizálódására mutatott rá. Sőt az egzisztencializmus éppen, a személyes lét fontossága miatt megtermékenyítette a vallásos, elsősorban katolikus szerzőket, de az ateista, vagy szekularizált gondolkodókat egyaránt.

A XIX. század filozófiai sokszínűsége arra mutat rá, hogy a korszakot nem csupán emberképek, azaz a romantikus hős és a realista módon értelmezett, ösztönvezérelt hétköznapi ember eszméi jellemezték, hanem olyan filozófiai nézőpontok, mint a marxizmus, az akaratfilozófia vagy az egzisztencializmus. Az ember tehát felfogható munkavégző emberként, vagy az életakarat puszta megnyilvánulásaként, továbbá a személyes döntésein alapuló szabad, ám a döntés súlyától szorongó lényként. Ez egyúttal az újkori gondolkodás egyik alapvető sajátossága. Az antikvitással és a kereszténységgel szemben nem egyetlen és kizárólagos értelmezési keret létezett, hanem számos egymással párhuzamosan futó emberre vonatkozó értelmezési lehetőség.

A filozófiai antropológia német teoretikusai

Az egyes korszakokat meghatározó emberképek és a felvilágosodás által kimunkált gondolatok után valójában a XX. század német filozófiában indult el az ember értelmezésének önálló vizsgálata. Nem szabad elfelejteni azonban, hogy a „klasszikus” örökség mellett a természettudomány, a biológia, a kulturális antropológia és a pszichológia is nagyban befolyásolta az 1920-as években útjára induló filozófiai diszciplínát. Olyan új tudományágak jelentek meg, mint az etnográfia, a zoológia, vagy éppen az őstörténetkutatás, amelynek részeredményei egyaránt hatottak a filozófiai antropológiára. Ez a hatás nem volt egyforma. Az angolszász és francia filozófiai gondolkodásban (ide tartozott többek között Ernst Cassier, vagy Erich Rothacker) elsősorban a társadalmi-és kulturális antropológia volt jellemző, a német nyelvterületen pedig természettudományos emberképként

épült be a filozófiai gondolkodásba és alapozta meg a filozófia önállóan funkcionáló ágát.

Ugyanakkor a XX. század első felének gondolkodója nem volt könnyű helyzetben. Az újkori filozófiai gondolkodás jellemzően ismeretelméleti jellegű problémákra helyezte a hangsúlyt, ám a szaktudományok számának és ismeretanyagának növekedésével magának a filozófiának a tudomány jellege is megkérdőjeleződött. A pozitivizmus irányzatának köszönhetően a filozófiai gondolkodás programjává a metafizikáról való lemondás vált, a jelenségek világának tényszerű megfigyelése és a tények közötti összefüggések, törvényszerűségek kimunkálása kapott központi szerepet. Ez is arra sarkallhatta a XX. századi gondolkodókat, hogyha a filozófiát meg akarják újítani, tudományossá kívánják tenni, akkor olyan problémákkal foglalkozzanak, amely kizárólag a filozófia "felségterülete" lehet. Az emberi lét értelmezése ilyen problémának bizonyult. Az újkor embere nagyon sokféle tudományos részeredménnyel szembesült. A filozófiának kellett ezt szintetizálni és az antropológia önálló diszciplínává tételével ezt kimunkálni.

Mindemellett a vizsgált korszak rendelkezett egy érdekes kettősséggel. Jelen volt az európai társadalom és gazdaság végtelen fejlődésébe vetett hit, az evolúció gondolata, az individualizmus és a szabad önkibontakozás, önmegvalósítás ígérete, amelyben az ember a valóság egyre nagyobb szeletét kívánta az ész által megragadni és birtokolni, másfelől a társadalmi és kulturális hanyatlás, a dekadencia gondolata, az európai civilizáció bukásának lehetősége.

MAX SCHELER ■ Az I. világháború után kialakult válságtudatban elemi erővel vetődött fel az ember lényegének, illetve az emberi létezésnek a problémája. E tekintetben az első képviselő Max SCHELER,[12] aki néhány hónappal halála előtt írta le az alábbi sorokat: „Az a kérdés, mi az ember, mi a helye a létben – engem filozófiai eszmélésem első pillanatától fogva lényegibb és központibb módon foglalkoztatott, mint bármilyen más filozófiai kérdés. Több éves munkámat, hogy minden lehetséges okokból körül járjam a problémát, 1922-től egy ennek a kérdésnek szentelt műben foglaljam össze."[13]Az említett mű a szerző halála miatt nem készült el, ám az 1928-ban megjelent *Az ember*

---

[12] Max Scheler (1874 München – 1928 Frankfurt am Main), filozófus, pszichológus és szociológus. Edmund Husserl tanítványa. Életútja során a katolikus vallás játszott domináns szerepet (bár lutheránus és ortodox zsidó családból származott). Münchenben és Berlinben Dilthey és Simmel elméletét hallgatta. Jelentős hatással voltak munkásságára Szent Ágoston, Nietzsche, Bergson és Dilthey gondolatai. Scheler a lényeglátás fenomenológiai módszerét nemcsak az ismeretelméletre, hanem az etikára, a kultúr-és vallásfilozófiára, illetve az értéktanra egyaránt alkalmazta. Filozófiai látásmódja azonban élete során változott. Korai éveit a mestere Eucken által inspirált neoidealista életfilozófia, majd a kereszténység és teizmus jellemezte, amit élete vége felé egy panteista felfogás irányába fejlesztett tovább.

Meghatározó művei: A formalizmus az etikában és materiális értéketika (1913-1915), Az értékek lerombolása (1919), Az örök az emberben (1921), A rokonszenv lényege és formái (1923), A tudás szociológiájának problémái (1924), Az ember helye a kozmoszban (1928)

[13] Hans Joachim Störig: uo. 500.

helye a kozmoszban című nagyobb lélegzetű írása tartalmazza a szerző fő gondolatmenetét.

Scheler gondolkodásának központi kategóriája a személy fogalma. Ez egyértelműen az egzisztencializmus hatása volt. Ugyanakkor az újkori racionalista és empirista filozófiai irányzatokból eredő ismeretelméletre fókuszáló európai gondolkodás „öröksége" nem bizonyult elégségesnek e fogalom meghatározásához. Scheler szerint amennyiben az emberről személy mivoltán keresztül akarunk valamit állítani, akkor a maga teljességében felfogott érző, megismerő és cselekvő emberből kell kiindulni.

Ehhez három különböző filozófiai tradíciót kell szintetikus egységbe foglalni, illetve tovább gondolni. Mit értett ezen a szerző? Az elmúlt századok során három jelentős eszme alakult ki: 1) a görög racionális felfogás, 2) a keresztény emberkép és 3) a modern tudományos, részismereteket tartalmazó XIX. századi egymással versengő elméletek. Ez utóbbiból Scheler csupán a modern *származáselmélete*t emelte ki.

Scheler a korábbi korok örökségét meghaladva megkísérelte újra definiálni az ember lényegét, meghatározni az ember „metafizikailag különleges helyzetét"[14] az élővilág többi tagjához képest. Gondolatmenetének kifejtése során nem lehet nem észrevenni, hogy jóval nagyobb hatást gyakoroltak rá a természettudomány korabeli eredményei, mint pl. az antikvitás, vagy XVI/XVII. századi ismeretelmélet következtetései.

A német filozófus ugyanis a pszichikai erők fokozatosságából kiindulva megállapítja, hogy a pszichikum legalsó foka alkotja a tudattalan, érzés és képzet nélküli un. *érzőerőt*, amely már a növényben is jelen van. A második lelki lényegforma az *ösztön*, az élőlény veleszületett, fajfenntartást szolgáló reakciója, amely szervesen illeszkedik az adott fajra jellemző külvilághoz. (Scheler ezen a ponton Jean-Henry *Fabre* francia etnológus nézeteit ültette át). Az ösztönös magatartásból két új magatartásmód fejlődik ki, a megszokásszerű és az intelligens, amelyek között az un. praktikus intelligencia jelenti a közvetítő kapcsolatot. A praktikus intelligencia az ösztönös magatartás szférájába tartozik, s annak a bizonyítéka, hogy az állatvilág egyes fajai képesek az intelligens viselkedésre.

Ugyancsak meg kell említeni, hogy a filozófiai antropológia első tudományos igényű esszéje, az ösztönös magatartásformák kategorizálása során jelentős mértékben támaszkodott Wolfgang Köhler emberszabású majmokkal folytatott kísérleteire. Miért fontosak ezek a kísérletek egy filozófus számára? Amennyiben az állatvilágban is megfigyelhető az intelligens viselkedés némely formája, akkor felvethető az a kérdés, hogy létezik–e egyáltalán lényegi különbség az ember és az állat között? Nem csupán fokozati különbségről van szó? Scheler válasza: „..az emberben hat valami, ami kívül áll az életen, sőt ami éppenséggel ellentettje

[14] Max Scheler: *Az ember helye a kozmoszban.* Osiris, Budapest, 1995. 12.

minden szerves életnek, a szellem és az az aktusközpont, amelyben a szellem manifesztálódik."[15]

Eltekintve az állatok viselkedését kutató rendkívül sokrétű természettudományos kísérletek eredményeitől, jól látható, hogy a filozófiai antropológia kiindulópontja gyökeresen más a korábbi korok emberképeihez képest. Az ember lényegét biológiai indíttatású – tehát az élővilágon belül elhelyezett – filozófiai elmélettel kívánta Scheler újra gondolni. A szerző arra a megállapításra jutott, hogy az embert, mint szellemi lényt nem köti gúzsba a külvilág, hanem „világra nyitott" lény. Nemcsak a külvilágban él és ahhoz alkalmazkodik, hanem saját világa van: „Az ember az az X, amely határtalan mértékben képes a világra nyitottan viselkedni."[16]

Az embert éppen az különbözteti meg az állatvilág intelligensen viselkedő fajaitól, hogy megismerése tárgyává tudja tenni az őt körülvevő külvilágot, sőt saját lelki világát és egyéni pszichikai élményeit egyaránt. Az állat lát és hall, de nem tudja, hogy lát és hall. Az öntudat az embert képessé teszi arra, hogy túllépjen az ösztönök által vezérelt impulzusokon és a külső környezetből érkező ingerekre adott ösztönszerű válaszokon.

Az ember az egyetlen lény, amely egységes térrel rendelkezik, amely képes maga által kidolgozott fogalmak útján megragadni és definiálni a valóságot. Ezt már nem az ösztönökön alapuló praktikus intelligencia, hanem a szellemi mivolta teszi lehetővé. Így jutunk el az érzőerőtől az ösztönökön keresztül a szellem fogalmáig. Feltehetünk azonban egy érdekes és elgondolkodtató kérdést. Ha az embert a szellemi mivolta képessé teszi arra, hogy elhatárolódjon az élettől (értsd a külső és belső világtól), akkor a szellem önhatalmú, akár az emberrel szemben álló hatóerő-e? Scheler nemleges választ ad: „Az alacsonyabb rendű az, ami eredetileg hatalmas, a magasabb rendű pedig a tehetetlen. A világon a leghatalmasabbak a szervetlen élet vak energiái, hozzá mérten sérülékeny és törékeny emberi kultúra kurtának és esetlegesnek látszik. A világfolyamat abban áll, hogy az eredetileg tehetetlen szellem fokozatosan megtelik az eredetileg vak erőkkel."[17]

Bár a szerző antropológiai írása élete utolsó műve volt, érdemes egy kis kitérőt tenni az etikai nézetei irányában, amelyben a személy fogalmát Scheler már korábban megalapozta. A német filozófus az ember törekvéseire vonatkozóan azt állította, hogy azok céljai nem szükségképpen felismerhetőek. A célokban értékek rejlenek, az ember pedig ezen értékek megvalósítására törekszik. Az értékek önmagukért fennálló változatlan és abszolút lényegiségek, ám a róluk való ismeretünk és hozzájuk fűződő viszonyunk koronként változik. Ezzel Scheler elvetette a kanti formalizmust, ugyanis az értékek tartalmilag (materiálisan) megragadható létezők. Ahogyan az antropológia kiindulópontja a pszichikai fokozatosság elve volt, az értékek is rangsorba állíthatóak. A pusztán érzéki

[15] Uo. 44.
[16] Uo. 48.
[17] Uo. 80.

érzésnek (kellemes/kellemetlen) értékei felett állnak az un. vitális értékek (nemes/nemtelen) ezek felett a megismerésnek, a szépnek, a jogosnak és ellentéteinek az értékei, legfelül pedig a szentnek a vallásos értékei.

Scheler különbséget tett személyi és tárgyi értékek között. A személy fogalma magában foglalja az „értelmi teljességet" (Volksinnigkeit), a szellemi nagykorúságot és a választás hatalmát (Wahlmächtigkeit). Lényegét tekintve a személy tehát szellemi. Ez teszi függetlenné az embert a szerves élethez való kötöttségtől. Az ember tehát világra nyitott szellemi lényként jelenik meg, amely egyúttal személy mivoltának bizonyítéka.

HELMUTH PLESSNER ■ Scheler antropológiai művével egyidőben, 1928-ben jelent meg Helmuth PLESSNER[18] *A szerves élet fokai és az ember* című könyve. Ebben a növények, az állat és az ember lényegi különbségeivel foglalkozó szerző kifejtette, hogy az állat ugyan átél, de nem éli át önmagát, az embernek viszont lehetősége van arra, hogy saját testét és pszichikai állapotát vizsgálat tárgyává tegye. A valósággal való reflexív kapcsolat mellett az ember képes egyedül az önreflexióra. Az ember tud magáról, és a maga Énjével együtt van egy iránypontja az én mögött, ahonnan önmagát a külső szemlélő számára elvileg elzárt módon megvizsgálhatja. Az ember egyfelől a maga testében létezik, másfelől a maga benső átélésében egyúttal helyhez kötöttség nélkül is jelen van: egyszerre létezik a világban és a világból kiragadva, azaz képes excentrikusan élni.

Schelerrel vitatkozva Plessner nem értett egyet kortársa azon nézetével, hogy az ember lényege kortól függetlenül megragadható. Az egyes korszakok mindig egy bizonyos képesség alapján határozták meg az embert, ám Plessner óva int ettől az előre meghatározott tartalomtól. Az ember nem zoon politikon, nem racionális lény, nem zseni, nem homo faber stb, hanem egység szellemi és testi értelemben. Testi mivolta fizikálisan meghatározott, lelki/szellemi értelemben azonban folyamatosan kapcsolatba kerül más emberekkel, ami arra kényszeríti, hogy szüntelenül igazolja önmagát. Ez az ember lényege.

A fő kérdés, amire válaszolni kell, hogy az egyén milyen helyet tölt be a világban. Erre dolgozta ki a fent említett excentrikus pozicionalitás kategóriáját. Az elmélet magját az élő és élettelen jelenségek közötti különbség felvázolása adja. Az élettelen dolgoknak nincs kapcsolata a környezettel, az élőlényeknek azonban igen.

---

[18] Helmuth Plessner (1892 Wiesbaden – 1985 Göttingen), német filozófus és szociológus. 1910-ben kezdett el orvostudományt és zoológiát tanulni, amelyet a filozófia követett. Tanult Freiburgban, Heidelbergben és Göttingenben. Gondolkodására hatott a husserli fenomenológia és a neokantianizmus. Tudományos pályájának kezdetén tudományelmélettel foglalkozott, behatóan tanulmányozta Immanuel Kant ismeretelméletét. 1926-ban a kölni egyetem professzora lett, ahol kapcsolatba került Max Schelerrel. A nemzetiszocializmus hatalomra jutása után zsidó származása miatt először Isztambulba, majd a hollandiai Groningenbe emigrált, ahol szociológiát tanított. Itt a német megszállás miatt illegalitásba vonult és dolgozott. A II. világháború után 1946-ban professzori állást kapott a groningeni egyetemen. 1952-1961 között a Göttingeni Georg August Egyetem professzora az újonnan alapított Szociológiai Intézetben. Szakmai kapcsolatot ápolt a frankfurti iskolával. A New York-i New School of Social Research professzor emeritusa, illetve a zürichi egyetem tanára.

A növények és állatok un. határvalósító lények (*grenzrealisierend*) azaz a külvilággal való kapcsolatuk adott és eleve meghatározott. Az ember viszont különleges lény. Kapcsolatban áll a külső környezettel, ám alakítja és formálja is azt, ami egyúttal hatással van az ember létezésére. Az ember nemcsak a környezetére reagál és alakítja, hanem reflexív kapcsolatban van saját életével. Az állat a közvetlen környezetéhez kötött, az ember viszont ki tud lépni belőle. Az excentrikusság azt jelenti, hogy az ember külső környezetét és önmagát is megfigyelés tárgyává tudja tenni.

Az ember kitüntetett pozíciójából három törvényszerűség következik. Ezek un. antropológiai törvények:

1) A *természetes mesterségesség*ről szóló törvény. Az állatok az ösztönök szerint viselkednek, az embernek pedig nincs ilyen erős irányelve. Ebből a különbségből következően az embernek szüksége van egy második természetre, az a kultúrára.
2) A *közvetve közvetlenség* törvénye. Az embernek ki kell fejeznie önmagát és folyamatosan meg kell határoznia önmagát.
3) Az *utópisztikus álláspont*ról szóló törvény. Az ember olyan élőlény, amelynek menedékre van szüksége. Ez a vallás monopóliuma lehetne, de ez azonban elérhetetlen. Ezáltal létét szüntelenül megkérdőjelezi, ami kontingens világának következménye.

Plessner antropológiai fordulatának következtetései abban foglalhatók össze, hogy amíg Scheler a világra nyitottság mellett érvelt, ő az ember sajátos pozícióját jelöli meg a létezése lényegének, ami az excentrikusságban áll. Ez a kitüntetett helyzet arra sarkallja az embert, hogy szüntelenül határozza meg önmagát. Ehhez azonban három dologra van szüksége: 1) a kultúrára, 2) a történelemre és 3) a társadalomra. A három dimenziót később kiegészíti egy negyedik – az ember társas mivoltából fakadó – a politikai dimenzióval.

ARNOLD GEHLEN ■ Plessner következtetései jelentős mértékben hozzájárultak ahhoz, hogy Arnold GEHLEN német filozófus és szociológus 1940-ben megjelent *Az ember - természete és helye a világban* – című művében megalkossa a saját elméletét. [19]

Gehlen abban mindenképpen hasonlított elődjéhez, hogy ő is az élővilágon belüli különbségek taglalásából indult ki, ám ebben a törekvésében a bécsi zoológus Otto Storch kutatási eredményei egyaránt befolyásolták. Storch az állatvilágra jellemző örökletes, merev és szinte változatlan motorikus tevékenységeket az ember szinte korlátlanul szabad, fejlődőképes és változatos tanulási képességével állította szembe.

---

[19] Arnold Gehlen (1904 Lipcse – 1976 Hamburg), német filozófus, szociológus és antropológus. Filozófiai tanulmányai során jelentős hatással voltak rá Max Scheler és Hans Driesch tanításai. 1933-ban csatlakozott a német nemzetiszocialista párthoz. Tanított Frankfurtban, Königsbergben és Bécsben. A denácítlanítási eljárás után az achen-i egyetemen oktatott. Jogelméleti szempontból meghatározó elmélete a tehermentesítés elmélete.

Mindezt egy holland anatómus Louis Bolk azzal egészítette ki azzal, hogy az ember gyámoltalan lényként születik, azt is mondhatnánk, hogy nem-kész, de a nevelés hosszú ideig tartó folyamata révén eléri a biológiai és szellemi érettség olyan magas fokát, amelyre az állatvilág egyetlen egyede sem képes. Mindeközben az ember megteremti saját másodlagos környezetét a kultúrát. Hasonló következtetésre jutott Adolf Portmann is, aki kimutatta, hogy a végletes tanulási képesség, amely az embert egészen idős koráig jellemzi a magasan fejlett civilizációkban, be van épülve a természet tervébe. Az ember első életévét, mint extra-uterin, tehát az anyaméhen kívül eltöltendő embrió évnek nevezi, az életfontosságú tevékenység elsajátítása – azaz az érzéki észlelések és azok koordinálása, a járás tanulása, illetve a kommunikáció elsajátítása – tanulási szituációkban történik, az emberi környezet célirányos befolyása alatt. Gehlen művében, beépítve Scheler elméletét és a fent említett természettudományos kísérletek eredményeit először a filozófiai gondolkodásból eredő problémákat vetette fel.

Nézete szerint az ember lényegének megragadása a tudomány által taglalt álproblémák miatt nem bizonyult a korábbi korszakokban eredményesnek. Ilyen hamis problémának nevezte többek között a test és lélek viszonyának taglalását. Ehelyett az embert cselekvő lényként kell megragadni, a cselekvés fogalma pedig kikapcsolja a test-lélek dualizmusának állandósult problémáját. A cselekvés az embernek a természet megváltoztatására irányuló, saját céljait szolgáló tevékenysége.

Amit Schelertől átvesz az állat és ember megkülönböztetésében áll. Az állat veleszületett fajspecifikus és tipikus ösztönei révén saját környezetéhez kötötten él. Mind észlelésében – jelzésvilágában (Merkwelt) –, mind tevékenységében – hatásvilágában (Wirkwelt) –, a külvilághoz alkalmazkodik, amelynek kereteit tanulékonysága révén sem lépi át. Ezzel szemben az ember fogyatékos lény veleszületett alacsony fokú érzéki teljesítményével, és alig meglévő fejletlen ösztöneivel egyáltalán nem képes egy tisztán természeti világban létezni és fennmaradni, viszont cserében ezen fizikai tökéletlenségéért mintegy „kárpótlásként” világra nyitott lényként határozható meg.

Ahogy Scheler, úgy Gehlen is hangsúlyozta, hogy az állat az ösztönei által behatárolt és leszűkített külvilágszerkezetre korlátozott észlelő-és korlátozott tanuló képességgel bíró lény, az ember pedig képes a külső – számára ellenséges – természetet átalakítani, azzal a céllal, hogy abban élni tudjon. Az ember által megváltoztatott természet már emberi mű. Az ember tehát kultúrát teremt, kultúrát kell, hogy teremtsen azért, hogy életképes maradjon.

Ebből következik a kultúra nagyon tág fogalma, amely magában foglalja a primitív népek eszközeit, pl. kunyhó, fegyver, vagy munkaeszközök különböző formái, később pedig a jogot, a társadalmat és gazdasági rendet is.

Gehlen szerint az ember által létrehozott berendezkedések között semmi sem természetes. A család, a társadalmi rend vagy a tulajdon minden törvényes szabály, az ember által alkotott, így meg is változtatható. „. hogy az embernek

szinte örökölt ösztönök vezetése nélkül kell elboldogulni, magyarázatot ad az ember roppant esendőségére, félrevezethetőségére, magyarázatot ad minden emberi közösség csökönyös törekvésére, hogy rendet teremtsen, törvényeket, berendezkedéseket, magatartásmintákat. és intézményeket alkosson."[20]

A társadalmi intézmények külső és nélkülözhetetlen támpontokat jelentenek az egyén belső orientációja és beállítottsága számára. A kultúra így nem más, mint fészek, amit a természetbe épít az ember, annak érdekében, hogy lakhatóvá tegye azt.

Ebben az elméletben különös helye és szerepe van a technikának és a nyelvnek. Az előbbit Gehlen „protézis-istennek" nevezte, utalva ezzel annak funkciójára.

A technika a fogyatékos lény számára mintegy szervpótlék, minden korszakban az embert segíti. A nyelv viszont tehermentesítő jellegű. A szervezetét tekintve eszköztelen ember már kora gyermekkorában rákényszerül arra, hogy kipróbálja az észlelés, beszéd, mozgás, tapintás és fogás számtalan módját. A kisgyermek feldolgozza a világot, és így olyan tapasztalatok és szokások rendszerét építi ki, amelynek nem lenne képes mind kéznél tartani és használni, ha nem rendelkezne egy maga teremtett szimbólumrendszerrel. A nyelv olyan helyzetbe hozza, hogy bizonyos fokig rövidre zárja az egyes lépések, észlelések, érzetek, következtetések egész láncolatát. Az ember a nyelv révén regisztrálhatja, félreteheti és „lehívhatja" a tapasztalatait.

A német gondolkodók műveiben láthattuk, hogy az emberi létezés olyan dimenzióját nyitották meg, amellyel meg akarták haladni az emberképek azon sajátosságát, hogy az emberi élet egy adott tulajdonságára, mint pl. az ész, a hit, vagy az érzelem redukálják az embert. Beépítették a modern természettudományos eredményeket is, ami az ember helyét az élővilágon belül kívánta kitüntetett helyzetbe hozni. Ezt a célt szolgálta Schelernél a világra nyitottság, Plessnernél az excentrikus pozicionalitás, Gehlennél a tehermentesítés elmélete és az életvitel kifejezés.

[20] Arnold Gehlen: *Az ember – természete és helye a világban.* Társadalom-tudományi Könyvtár, Gondolat, Budapest, 1976. 115.

Maróti Gábor

JOG ÉS VALLÁS A TÁRSADALMI ÉRTÉKELKÖTELEZŐDÉSBEN

A vallásrendszerek normafogalmából levezethető jogi jelenség részleteinek tipológiai összefüggései

A vallás és jog normatív fórumon történő érintkezéseinek funkcionális tipológiája nem teszi lehetővé a valamennyi jogrendszercsaládot és jogágat összehasonlító, tevékenységarányos elemzést és a felvetett probléma nem képes az egymással sem történeti sem tartalmi kapcsolatban nem álló vallásrendszerek analitikus normaérvényesülés képleteinek a jogtudományi módszerrel történő kimerítő vizsgálatára; de a vallásrendszerek normafogalmaiból levezetett sajátos jogi jelenségek vizsgálata bizonyos kulturális és történeti keretek között megfelelő összefüggéskeresési módszerrel olyan tények megvilágításához vezethet, amelyek a jogfejlődés és a vallási alapon szerveződő közösségek természetszerű és logikus kapcsolatainak megértését eredményezi, mivel mindkét fórumon az emberi értékkeresés és az ésszerű megoldásokhoz vezető alkalmazkodás műveletei befolyásolják az igazság felismerését és fenntartását.

A jogi jelenség és a vallás holisztikus értelmezése egyaránt egy-egy embercsoport célorientált és egymásra hangolt működésképletének a keretében válik megfigyelhetővé és rendszer szinten értelmezhetővé. A vallási jelenségről szakmai szempontból logikátlan és felületes megközelítés lenne definitív és holisztikus módszerrel fogalmazni, ugyanis az emberi közösségek történelmi, földrajzi és egyéb egzisztenciális körülményeinek függvényében más-más ontológiai és cselekménykiterjedési tartalommal jellemezhető minden vallás. Ez indokolja, hogy a jogi jelenség vizsgálatának vallási összefüggéseit vallásrendszerek halmazelméleti csoportosításában tárgyaljuk, hasonlóan a jogrendszerek interpretációs modelljeihez.

A vallást mindenképpen társadalmi és elsősorban nem teológiai megközelítésben elemzi a vallástudomány, mely különbözik a hittudományoktól. Antropológiai és szociokulturális tényezők által meghatározott folyamatok vezetnek el egy-egy vallás esetében a törvény- és jog fogalomhoz. Társadalmi jelenségként vizsgálva a vallás komplexitása abban áll, hogy részben kapcsolatot kíván tartani a vélt felsőbb entitással és ennek érdekében rögzít bizonyos viszonyítási pontokat, melyeket törvényként is megnevez; másrészt az érintett embercsoport és a vélt felsőbb entitás közötti kapcsolat szabályozására törekszik (ez a vallási jog alapja) nemritkán annak érdekében, hogy az ember számára előnyösen befolyásolja annak tevékenységét. A vallási képzet a valóságon túli elképzelést a valóság összefüggésében reálisnak kívánja tekinteni, ezért a vallásokban felismerhető jogi jelenséget nem lehetséges minden esetben analóg

módon értékelni az emberi közösségek autonóm jogképződésére jellemző logika alkalmazásával.

A vallásokban megfogalmazódó társadalomkritika általában az egzisztenciális kiszolgáltatottság és a közösség kapcsolatára utal, ami részben ellentétes a jogi jelenség megszokott kereteivel, mivel a jog a kiszolgáltatottság és instabilitás helyett kezdettől a rendezett és kiszámítható társadalmi folyamatokat szolgálja. A modern korban nem a termelőerők vagy az osztálytársadalmak beágyazódott reflexei határozzák meg a társadalmi tudatot, hanem olyan szociológiai folyamatok, amelyek nem ütköztetik az emberi érdekeket objektív törvényszerűségekbe (mint a vallások virágzására jellemző korokban); ezért a vallások törvényképzete és a bennük észlelhető jogi jelenség átértékelésére van szükség ahhoz, hogy az általában kisebbségi kultúrává váló vallási közösségek kiegyenlített és kommunikatív kapcsolat keretében fejlődjenek a társadalom jogi eszközökkel rendezett viszonyai között. A vallásrendszerekre jellemző tartalom a befolyásolhatatlan (szellemi és társadalmi) erőkkel folytatott küzdelem, amelynek egyik eszközeként a vallástudományi kritika módszerével „nem szándékolt realitás-orientációként" kialakított normatív elem: a törvényképzet, mely kulturálisan és általában rituálisan (rendezett, természetfeletti célból összetett kultikus művelet, liturgia, varázslás stb.) is tevékenységazonos identitás keretében egyesíti a vallásrendszer követőjét. Ez a követés a vallástörténet kezdeti korszakaiban általában nem szabad (függetlenül a későbbi vallásszabadság fogalomtól) abban az értelemben, hogy a személy nem saját döntés alapján választja a kötődést, de nem is erőszakolt, hanem jellemzően automatikus; azonban a vallásokban megfigyelt jogi jelenség (a kultusz és tanrendszer normatív összetettsége, a társadalom kultikusan célorientált irányítása) a vizsgált vallásfilozófiák esetében funkcionális értelemben a modern jogrendekkel analóg variánsképletekben irányították a követő személyek mindennapjait.

A felvetett probléma megközelítéséhez vezető egyik vallásfilozófiai alapkérdés az ember tökéletességének és hiányosságának a meghatározása.[1] A tökéletes nem fedhető le a hiánytalannal és a lét bizonyos birtoklása nem azonosítja a megismerő alanyt a lét teljességét felismerő személlyel; tehát a lét teljessége és az ember egy folyamatos keresésben találkozik bizonyos pontokon és állapotokban.[2] A vallások általában ezt a tökéletességre való törekvést és a módszeres lehetőség keresését tekintik egyik céljuknak. A keresés módszertana közös gondolkodást és egymáshoz hasonuló cselekvést igényel. Ez a szokás több, mint begyakorolt szisztémás alkalmazkodás az alapelvekhez: ez a módszer a vallás normatív követelménye.[3] Megközelítés kérdése, hogy ezt a normakövetést milyen keretben fogalmazzuk meg törvényes magatartásként,

---

[1] Braden, Charles Samuel: Spirits in Rebellion, The Rise and Development of New Thought, Georgia Atlanta, 1963. 41.

[2] Holmes, Ernest: The Science of Mind, Phoenix, 1926. 17.

[3] Corman, Joanna: "Church of Religious Science explores identity", Los Angeles Times, May 24, 2002.

azonban a viselkedést vallási alapon meghatározó elvárt és autonóm normaérvényesülés a vallásban kibontakozó jogi jelenség megjelenése.[4] A vallási rendszerek erkölcsfilozófiája nem egyértelműen azonosítható a jogrendekre és jogcsaládokra általánosan jellemző tipológiák kritériumaival és nem is feltétlenül az erkölcsfilozófiai struktúra határozza meg a jogi jelenség modellváltozatait a vallások megjelenésében;[5] azonban hasznos tartalmi analógiát jelent az összehasonlítás alapjaként a jogcsaládok alapjellemzőit összevetni a vallásrendszerek norma- és törvényfogalmi általános jellemzőivel. Mivel a vallásrendszerek elsősorban nem a közösségi folyamatok működtetéséhez szükséges eszközök normatív kifejezését keresik a törvényben,[6] hanem az elvi és különleges (sajátos) információk alapján meghatározott tökéletesség eszmény realizálásának lehetőségét; a vizsgált jogi jelenséggel kapcsolatban meg kell fogalmazni egy különbséget: a jog általában a közösség számára elérhető, teljesíthető, megérthető, folytatható, eredményt alátámasztó, együttműködést segítő elveket keresi;[7] míg a vallásrendszerekben megtalálható jogi jelenség az „egyetlent", a legfőbb, hiánytalan és mindent meghatározó igazságot, amelynek szükség esetén aláveti az egyén és a közösség érdekérvényesülését is.[8] Ez az *értékkonfliktus* vezet általában a vallási jelenség és a jog közötti analóg fogalmi kapcsolatok kiürüléséhez,[9] mely megelőzhető a helyes módszerválasztással és tipológiai szemlélettel. Mivel a vallásrendszerekben identifikálódó személyek párhuzamosan a társadalom tagjai is, minden esetben jogi keretben folytatják a vallási és társadalmi életüket. A valóságban megjelenő értékkonfliktusok a vallásrendszerek tagjai számára legtöbbször nem okoznak társadalmi feszültséget és nem eredményeznek sem vallási sem jogi törvénytelenséget,[10] tehát a feltételezhető és kutatható analógiáktól függetlenül; a vallásrendszerekben megfigyelhető jogi jelenség működési eredményéből nem keletkezik valódi *jogi konfliktus*.

A római-germán jogrendszercsalád, általában a kontinentális jogcsalád elsődleges jogforrása az írott joganyagban megfogalmazott törvény. A normaérvényesülési módszertan keretein belül értékelt közösségi hatás elvi működésképletei a törvény fogalomhoz a kötelezettséget, általános elvet és a követési magatartást kapcsolják. Az etikai vallásrendszerek a törvény fogalmát

---

[4] Melton, J. Gordon: "An Introduction to New Religions", James R. Lewis (szerk.), The Oxford Handbook of New Religious Movements , New York: Oxford University Press, 2003, 17.

[5] vö. Purrington, William, A.: "Manslaughter, Christian Science and the Law," American Lawyer, 7, 1899, 5–9.

[6] Albanese, Catherine: A Republic of Mind and Spirit, A Cultural History of American Metaphysical Religion, New Haven: Yale University Press, 2007, 284.

[7] Maróti Gábor, Egyházjog I-IV., Brenner János Hittudományi Főiskola, Egyházjogi Tanszék, 2019. 309.

[8] Melton, J. Gordon: "Church of Christ, Scientist (Christian Science)," Encyclopedic Handbook of Cults in America, New York: Routledge, 1992, 36.

[9] vö. Purrington, William, A.: Christian Science, New York: E. B. Treat & Co., 1900, 70-76.

[10] Wilson, Bryen: "Religion: New Thought", Time magazine, 7 November 1938. vö. Purrington, William, A.: The American Law Register, 48(6), June 1900, pp. 380–381

nem kívánják általános jelleggel az írott anyagra szűkíteni;[11] valamint a követési elvben sem jellemző a közösségre történő teljes általánosítás, hanem a fenti értékkonfliktus alapját meghatározó tökéletességorientáció függvényében valósul meg a normaforrás hermeneutikája. A törvényhozói szándékérvényesülést meghatározó funkcionális elvek a jogtudomány számára lehetővé teszik azt a pontos és általános szemléletet, amely a jogcsaládon belül történő hermeneutikai megközelítést jellemzően kimerítő értékű eredménnyel képes fenntartani; míg a vallásrendszerek törvényszemlélete ebben a tekintetben nem jogi karakterrel vezeti le a normaforrásból keletkező funkcionális következmények cselekvési szükségszerűségét,[12] hanem a megismert igazság és az elérendő cél punktuális és ideologizált módszerérvényesülésének a pillanatnyi keretei között;[13] ugyanis a vallásrendszerek teleologikus kimeneti igénye nem általánosító jellegű (nem vonatkoztatják feltétlenül ugyanarra a helyzetre ugyanazt a normaforrást), hanem speciálisan célorientált.[14] Ebben az értelemben a vallásrendszerekben megfigyelt jogi jelenség normavonzata nem fedi le a folyamatokban megjelenő társadalmi értékhierarchia analóg jogi kritériumait.[15] A teleologikus kimeneti igény specialitása minden vallásban különböző ugyan,[16] de az etikai vallásokra vonatkoztathatóak bizonyos általános értékképzetek.[17] A funkcionális vagy szubsztanciális vallástudományi szemlélet alapján halmazelméleti módszertannal megállapítható általános értékképzetnek tekinthető a transzcendens személlyel (személyekkel), létrenddel és értékhierarchia-abszolútummal történő átalakító találkozás, vagy egyesüléshez vezető fejlődés.[18] Amennyiben a normatív információt ebbe a funkcionális keretbe helyezve vizsgáljuk, a vallásrendszer teleologikus specialitása függvényében kevésbé szembesülünk a jogi jelenséggel, mintha a szubsztanciális szemlélet megközelítő módszerét választanánk.[19] A vallásrendszerben keletkező normatív információ tartalmának célfüggetlen definíciója általános értékhangsúlyt tesz lehetővé, függetlenül a vallási ideológia esetleg dogmatikus követelményétől. Ebben a leszűkített és inkább elméleti mint funkcionális

[11] Melton, im. (2003) 19.

[12] William, James: The Varieties of Religious Experience (Gifford Lectures, Edinburgh), New York, Longmans, Green, & Co, 1902., 75–76; "New Thought", Encyclopaedia Britannica, 2014. 76.

[13] McLoughlin , William, G.: Revivals, Awakenings, and Reform, Chicago: University of Chicago Press, 1980, (10–11, 16–17.) 12.

[14] Schoepflin, Rennie B.: Christian Science on Trial: Religious Healing in America. Baltimore, The Johns Hopkins University Press. 2003. 109.

[15] Simmons, John K.: (1995). "Christian Science and American Culture", in Timothy Miller (ed.). America's Alternative Religions, New York: State University of New York Press, 1995. 61.

[16] Vahle, Neal: Open at the Top; The Life of Ernest Holmes. Open View Press, Boston, 1963. 211.

[17] A vallási rendszer megjelenése a személyek (csoportjai) által gyakorolt vallás. Az általános jellemzőket az összehasonlító vallástudományi módszertan leíró jelleggel megfogalmazott definíciókkal képezi le annak érdekében, hogy a vallások tartalmukban azonosíthatóak és megkülönböztethetőek legyenek. Ezek az értékjellemzők általában a vallásrendszer céljait fejezik ki.

[18] Anderson, C. Alan; Deborah Whitehouse: New Thought; A Practical American Spirituality, New York, 2003. 74.

[19] Melton, i.m. (2003) 28.

megközelítésben a vallási törvény írott megjelenése lehetővé teszi az absztrakt értékelést,[20] de jogi karaktere így sem válik előre tételezett jellegűvé.

A vallásrendszerekben feltételezhető és halmazelméleti módszertannal megfigyelhető jogi jelenség normaérvényesülési mintázatainak jellemző kérdése a szövegképződés és a normatartalom alkalmazása.[21] A kontinentális jogcsalád normaértelmezési alapszemlélete csak kivételesen, de inkább egyáltalán nem teszi lehetővé a normaalkalmazó személyek számára a jogalkotást, ugyanis a két fórum szétválasztási hangsúlya a jogcsalád egyik definiáló tényezője. Ezzel nem teljesen tartalmi ellentétben, de módszertanilag különböző módon; az etikai vallásrendszerek értékhierarchiájának bizonyos szintű teleologikus relativizálása megengedhetővé teszi a *normamoduláció* eseti lehetőségét[22] a jogelméleti fogalommal „jogalkalmazói" képességgel rendelkező személyek számára.[23] A vallásrendszerekben megfigyelhető normamoduláció és a kontinentális jogcsaládban *jogalkotási* tevékenységként csoportosított folyamat között figyelemre méltó és a felvetődő probléma feloldását elősegítő módszerként a normatív információ keletkezését és célját kell meghatározni.[24] A vallási közösségekben megjelenő ideologikus normaképződés forrása a vallásrendszert meghatározó etikai és kulturális képzet általában természetfeletti létrenddel felruházott alappontja (önkinyilatkoztató felsőbb entitás) által közölt információ,[25] mely a közösség tagjainak tökéletesedését és a létrendet meghatározó (létrehozó) legfőbb létformával történő egyesülő találkozást szolgálja. A keletkezési és kimeneti pontok közötti értékhangsúlyokat az ideologikus tartalom relativizációja olyan mértékben határozhatja meg, ami már nem teszi lehetővé a jogalkalmazási és jogképződési folyamatok definitív elkülönítését;[26] ugyanis az alkalmazó és a normatív információt moduláló személy elsősorban nem egy jogrend, hanem egy elvi képzet alanyaként határozza meg önmagát. Ez az öndefiníciós képlet azonban nem zárja ki a

---

[20] Peterson, Wilferd Arlan: The New Book of the Art of Living, Portland, 1963. 49.

[21] Maróti, i.m. (2019) 170.

[22] Wilson, Bryan: Sects and Society: A Sociological Study of the Elim Tabernacle, Christian Science, and Christadelphians. Berkeley: University of California Press, 1961, 188.

[23] Ez az eseti jelenség nem azonosítandó a személyek együttéléséből törvényes keretek között keletkező szokásjoggal, ugyanis a jogalkalmazók részéről megvalósuló normamoduláció folyamatát nem a társadalmi szükségszerűség vagy érdek motiválja és általában nem rögzül írott normatív információként; hanem a vallásrendszert ideologikusan és teleologikusan meghatározó kimeneti alapérték és a személy konkrét eseti értékkonfliktusának pontszerűen megjelenő és nem megismételhető feloldásának pillanatnyi megoldását tartalmazza azzal az értékhangsúllyal, ami a vallásokra jellemző *tökéletességkeresés* alapértékét kívánja szolgálni. Ebben a folyamatban a normaalkalmazás keretében történő normamodulációt analóg értelemben nem lenne logikus jogalkotásnak tekinteni.

[24] "Christian Science Center Complex", Boston Landmarks Commission, Environment Department, City of Boston, January 25. Boston, (Landmarks Commission) 2011, 13.

[25] Rescher, Nicholas: "Idealism", in Jaegwon Kim, Ernest Sosa. A Companion to Metaphysics. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. 127.

[26] William, i.m. (2014) 20.

vallásrendszerekben működő jogi jelenség analóg normatív karakterét.[27] A kontinentális jogfejlődésben létrejött jogrend racionális szerveződése egy társadalmi logika szükségszerűségeinek a keretei között fejlődött. Ez a halmazelméleti és belső szerkezeti rend határozza meg azt a jogfilozófiai paradigmát, amely részben megkülönbözteti a vallásrendszerekben képződött normaérvényesülés funkcionális és szubsztanciális szemléletét az általános jogi logikától.[28] A racionálisan szerveződő jogképletek folyamatai meghatározzák a jogképződést, a jogalanyok viselkedését, a jogi és jogon túli helyzetek fegyelmezett és tudatos elkülönítését; míg a vallásrendszerekben megjelenő normatív információ általában nem racionális megközelítésben rendelődik alá a jogi jelenségre jellemző logikai elveknek, hanem az értékhangsúlyok ideologikus definíciói határozzák meg a normatív szövegegyensúlyban keletkező hermeneutikai folyamatok jelentésmodelljeit.[29] A vallásrendszerekből sem zárható ki a logikai racionalitás, azonban a megfigyelési és észlelési sorrendet nem a társadalmi szükségszerűségben fejlődő lépéskényszer határozza meg, hanem a vallási folyamatban megfogalmazott identitásképzet és a konkrét szükségszerűség kapcsolatába sűrített értékkonfliktus feloldásának metafizikai keretben alkalmazandó (nem racionális) megoldása, valamely előzetes értékhatározmány (pl. tökéletesség, felső entitással való találkozás, alkotó folyamatba történő bevonódás, tevékeny, rendezett és önkéntes részvétel mások boldogságában) előtérbe helyezésével.[30] Ebben a közegben kevésbé képes érvényesülni a normatív információ joganyagként történő ésszerű rendszerfejlődése; azonban az Európában és a közel-keleti régióban kibontakozó vallási jogrendek hosszú időn keresztül nagyrészt képesek voltak együtt fejlődni a kontinentális jogcsalád keretében művelt jogtudománnyal.

A római-germán jogrendszer alapján szerveződő aktuális és tudományos problémafelvetésben foglalkoztatott igazság-realitással összefüggésben a vallásrendszereket az abszolutizálható és érdekhálózatoktól függetleníthető igazságképzet összefüggésében két halmazban csoportosíthatjuk. A halmazok nem zárják ki bizonyos jogfilozófiai határterületek részbeni egyezését, de jól elkülöníthető az igazság és a törvény fogalmához való viszonyuk.

Az *örök világtörvény* keleti vallási közösségei (pl. hinduizmus, buddhizmus, szikhizmus) és a *történeti istenkinyilatkoztatás* vallásai (pl. judaizmus, kereszténység, iszlám) egymástól nem teljesen függetlenül, de történetileg

---

[27] A vallásrendszerekben észlelhető jogi jelenség normaképletei helyes jogértelmezéssel nem állíthatók ellentétbe a jogtudományban alkalmazott alapelvekkel, ugyanis a kontinentális jogcsalád elvi tilalma, mely a jogalkalmazó számára nem teszi lehetővé a jogalkotást; a vallási normamoduláció megtörténtekor ugyanúgy nem semmisíti meg a vallási normarend jogi jellegét, mint ahogyan például egy egészségügyi ellátórendszerben önmagát betegként definiáló *ellátásra* jogosult (jogalany) személy *állampolgári* jogalanyi szerepérvényesülése sem sérül vagy módosul egy másik (jogilag nem feltétlenül horizontálisan strukturált alrendszerben működő) alanyi szerepben.

[28] vö. Melton, i.m. (2003) 24.

[29] Melton, i.m. (1992) 39.

[30] Rescher, i.m. (2009) 70.

meglehetősen kevés befogadási hatással és párhuzamosan fejlődtek.[31] A legrégebbi és újabb vallásfilozófiák között több évezred időbeli és kontinensnyi térbeli távolságot kell figyelembe vennünk annak érdekében, hogy ezeknek a fejlett etikai képzetekkel rendelkező vallási ideológiáknak az igazságfogalmán keresztül eljussunk a törvény képzethez és a vallási jog kiterjedéséhez.[32] Az örök világtörvény vallási közösségei számára az igazságot és általában a valóságot szabályozó entitás nem személyes, tehát az érintett vallási jog és az európai jogi kultúra hagyományai közötti analógiakeresés nem reális eredménnyel járhat, mivel – a pozitivista jogfelfogás értelmezési készletének alkalmazásvariánsait figyelembe véve – a világtörvényt abszolutizáló közösség vallási elképzelése szerint az igazság nemcsak független az ember személyétől; hanem a világban észlelhető valóság és a létező igazság egyetlen viszonypontja maga a változatlan, kezdet és vég nélküli abszolút világ,[33] melynek megismerése az ember számára kétséges (de semmiképpen nem kiegyenlítetten arányos), ezért sem az igazság, sem a jog nem rögzíthető vallási alapon személyes vagy intézményes keretek között; így a természetjogi megközelítés is eredménytelenné válna, amennyiben a jogrendszer római-germán tipológiája alapján keresnénk intézménytörténeti vagy tartalmi párhuzamokat a világtörvényt abszolutizáló vallások normatív körülményei között.

A *történeti istenkinyilatkoztatás* vallásaiban megfogalmazódó igazságképzet és a valóság jogi szisztémában történő értékelésének szerkezeti lehetőségei közötti módszertani összhang közvetlenebb eredménnyel kimutatható jelleggel van jelen,[34] de a történelmi változások és ezeknek a vallásoknak az eltérő fejlődési viszonyai miatt ebben a halmazban sem érdemes az általánosító analógiakeresés igényével kutatni a jogi jelenség intézményi párhuzamait.[35] Az örök világtörvény vallási képzetét megélő csoportok filozófiájával ellentétben a történeti kinyilatkoztatás vallásai számára a világ nem örök, tehát rendelkezik egy megelőző állapot nélküli abszolút kezdettel, melyet a személyes legfőbb entitás alkotó, célorientált és szándékolt módon, tehát teleologikusan hozott létre és tart fenn.[36] Ezen a ponton jelentkezik először az igazság személyes és abszolút jellegére hivatkozó közösségi normaérvényesülés, ugyanis a kezdet nélküli világabszolútum belső törvényszerűségei nem ismerhetőek fel maradéktalanul a követők számára; azonban a végponti keretek között működtetett világ számára célt meghatározó legfőbb entitás által közölt történeti kinyilatkoztatás tartalma

[31] vö. Wilson, i.m. (1961) 56.

[32] Ebben a tekintetben feltétlenül meg kell különböztetnünk a vallás önmagáról vallott jogképzetét (pl. kánonjog) attól a jogi kapcsolattól és értékelésétől, amelyet az egyes vallások közösségei fogalmaznak meg a társadalommal kapcsolatban. Szinte valamennyi vallás elfogadja (vagy passzív módon eltűri) a társadalmi normák érvényesülésének nem vallásjogi legitimitását, de azzal párhuzamosan vagy előtérbe helyezi, vagy mérlegeli a saját jogának a szerepét.

[33] Peterson, i.m. (1963) 48.

[34] Maróti, i.m. (2019) 31.

[35] Melton, i.m. (2003) 39.

[36] Rescher, i.m. (2009) 77.

éppen a kinyilatkoztatás nyelvi struktúrájára való tekintettel a nyelvhasználó közeg kognitív egységének köszönhető fogalmi exkluzivitás következtében[37] csoportosan követendő és elvárható normaérvényesülési rendszert eredményez. Ez az igazságképzet a vallástudomány filozófiai és etikai megközelítése alapján természetesen egyenlő értékszínvonalat eredményez mindkét vizsgált vallási halmaz összefüggésében; azonban a római-germán jogrendszercsalád hagyományainak tartalmi analógiaérvényesülése az igazság és annak birtoklásával rendelkezni kívánó emberi személy jogképzeteiben bővebb eszközökkel jelenik meg a törvény forrását személyként leképező entitáskeresést tartalmazó vallásrendszerekben (történelmi istenkinyilatkoztatás vallásai).

A római-germán jogrendszerben keletkező normatív anyagra jellemző a *változás*; azonban ezt a szövegmódosulást nem közvetlenül a közösségi dinamika belső és külső hatásai érik el, hanem az erre kizárólagos felhatalmazással rendelkező intézmény meghatározott eljárásrend keretei között képes a jogalkotói tevékenységre. Ebben az összefüggésben nem kereshetünk sem kizáró, sem általánosan egyező jogképzési gyakorlatot a vallási jog keretein belül.[38] A kérdéses normatív változás jogfejlődésként fenntartott értelmezése esetében a kinyilatkoztatott igazságképzetet valló közösségek vallási jogrendjei általában nem vetik el a szövegmódosulás vagy értelmezés bizonyos szükségszerűségeit,[39] azonban a vallási jogfejlődést nem a körülmények által kikényszerített szükségleteknek megfelelni kívánó hozzáállással legitimálják, hanem a létező igazság kibontakozásának eredményeként értelmezett ismeretbővülés (vö. jogfejlődés) szintjén.[40]

Konkrét példaként a római-germán jogrendszerhez evolutív és intézményszerkezeti okokból közelálló kánonjogi gyakorlat és az azt fenntartó kánonjogtudomány kodifikációs folyamataival kapcsolatban kijelenthető, hogy a normatív anyag módosulása nem egyenértékű szöveghierarchia keretein belül történik.[41] A változatok lehetséges iránya minden esetben kikerüli a legfőbb törvényhozói fórumon meghatározott kérdések esetleges szövegváltozati rendezését;[42] tiszteletben tartva azok természetjogi jellegét, de a kánonjog alkalmazástörténete rendkívül gazdag a normatív anyag módosulásának repertoárfejlődésében.[43] A kapcsolódó értelmezések alapján általánosan

---

[37] Peterson, i.m (1963) 49.

[38] Vahle, i.m. (1963) 12.

[39] Maróti, i.m. (2019) 277.

[40] Melton, i.m. (2003) 59.

[41] Cattaneo, A: Grundfragen des Kirchenrechts, Amsterdam, 1992. 44.

[42] Ezt a nem definiált, azonban a kodifikált szövegekben fogalmi szinten és szemantikailag is fenntartott „isteni jog" fogalmába sűrített természetjogi alapvetés körébe utalt halmazt metóduselméleti szempontból érinthetetlennek tekinti a kánonjogi hagyomány, de semmiképpen nem a konkrét szöveg fonetikai szintjén; hanem elsősorban a tartalomérvényesülés modulatív keretein belül szemiotikai mozgástérben rendezett műveletekkel. Az ilyen nem szubsztanciális, hanem funkcionális szövegmegoldások csak arra irányulnak, hogy az érinthetetlen normatartalom elérhetőbbé, érthetőbbé, befogadhatóbbá váljon.

[43] Lindemans, J.: Legittimitá, contenuto e metodologia del diritto canonico, Milano, 1980. 61.

megállapítható, hogy a szövegmódosulás tipikus célja a tartalomérvényesülés befogadás irányú kibontakozása,[44] tehát a kodifikációs folyamatok egyrészt azt a kimeneti célt kívánják szolgálni, hogy tartalombővülés és jelentésmódosulás nélkül, a befogadási igényekhez aktualizált módon váljon elérhetővé a normatartalom;[45] másrészt jelen van az intézménytörténeti lépéskényszer is. Ebben az összefüggésben a vizsgált kánonjogi és általában a kinyilatkoztatott források fenntartását valló csoportokban észlelt jogi jelenség keretében kimondott vallási jogrendek viszonyrealitásaiban a római-germán jogrendszerhez közelálló módon a normaanyag tartalombővülését csak zárt rendszerben lehet elérni[46] a vallásrendszer jogalkotási körülményei között.[47] Amennyiben a vallási jogot jogrendszer csoportként vagy jogrendszer formaként értelmezzük, a hasonlóságokat és a különbségeket figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy bizonyos vallásrendszerekben nemcsak megélt, hanem kívánt jelenség is a jogfejlődés.[48] A társadalmi szükségszerűség analógiájaként értelmezhető logikai iránynak tekinthető az igazságabszolútum érvényesülésének kibontakozására irányuló *csoportszándék* a vallási jogban; - az a jogalkotói és jogalkotási alapvetés -, amely általánosan meghatározza a normatartalom módosulási lehetőségeit.[49] Amennyiben a csoportdinamikai változások és a jogfejlődés közötti kapcsolat párhuzamaként tekintünk a kinyilatkoztatás vallásai számára szükségszerű befogadási és szimbólumértelmezési lehetőségbővülés szemantikai következményére; a jogalkotási és jogfejlődési jelenségek intézménytörténeti analógiáin keresztül hasonló autonóm normaváltozati motívumokat találunk. A római-germán jogrendszerben fenntartott igazságtipológia érvényesítési motivációja a modern jogtipológián belül értelmezett vallási és hagyományfenntartásra irányuló normatív rendszerek jogcsaládjában analóg dinamikai folyamat-elemekben történik, azzal a különbséggel, hogy más definíciós elképzelések és abszolútumértelmezések vezetnek gyakran egymással kompatibilizálható közösségi és jogérvényesülési következtetésekhez.

A történeti kinyilatkoztatás vallásai részéről a világot kiindulóponttal, történettel és záró folyamattal (pl. a megvalósult cselekményeket az előzetesen rögzített törvény viszonyorientált ítéletével) alkotó legfőbb entitástól kapott

---

[44] Luf, G.: Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts, Regensburg, 1988. 102.

[45] Cattaneo, im. (1992) 41.

[46] May, G., – Egler, A.: Einführung in die kirchenrechtliche Methode, Regensburg, 1996. 60.

[47] Ebben az összefüggésben figyelemre méltó, hogy a kánonjogi kultúra keretén belül fejlődő jogrend lehetővé teszi a szokásjogi jelenség vonatkozásában nemcsak annak fenntartását, eltűrését, hanem normatív értékelését is, (vö. Listl, J.: Begriff des Gesetzes und Typologie der Rechtsnormen nach dem CIC von 1983., in HKK, Regensburg, 1983. 83-89) amennyiben ez a szokás vagy helyettesíti (pótolja) vagy megváltoztatja („lerontja") a kodifikált normatartalmat bizonyos esetekben. Ilyenkor is az analogia iuris szintetikus elv az elsődleges megoldási lehetőség, de a jogi keretben működtetett intézményes igazságkultúra számára ez a jogalkotói tevékenységen kívüli modellváltozati normamodulációs művelet nem kivételes, hanem rendezett jogi eredményhez vezethet a saját jogban részletesen meghatározott körülmények és korlátozások között. vö. Cattaneo, i.m. (1992) 50.

[48] Melton, i.m. (2003) 110.

[49] vö. Anderson, i.m. (2003) 28.

információkból levezetett törvényképzet fenntartása egyrészt az identikus hagyományérvényesítés szempontja, másrészt a normatív hagyomány birtoklásaként a közösséget a külvilággal szemben igazoló felsőbbrendű ismeretként meghatározó.[50] A teremtéssel párhuzamos metafizikai önközlési folyamatban keletkező felsőbbrendű információk megőrzése és rendszerezése a vallási jogrendek kodifikációs stratégiájához vezettek. A történeti kinyilatkoztatás vallásrendszereit összehasonlítva tömören megállapítható, hogy a nagy monoteista kultuszokra jellemző a normatív információ írásbeli és szóbeli fenntartása és forrásképzése. A szövegváltozatok önmagukban nem jelentenek szövegfejlődést vagy jogfejlődést, mert a több évezredes hagyománnyal időbeli párhuzammal az információhordozó nyelv fonetikai és grammatikai megjelenése is változik; valamint a szemiotikai körülmények is érthető módon vezethetnek szövegmódosulásokhoz tartalombővülés nélkül.[51] A vallási jogban a nyelvi és történeti szükségszerűség mellett azonban jól kimutathatóan megjelenik a tartalombővülés is. A zsidó-keresztény vallási jogfelfogás a tabusított (érinthetetlen, kívülről nem tetszőlegesen megközelíthető) információkon kívül valamennyi normatív hagyományt képes az értelmezési lehetőségbővülés érdekében módosítani.[52] Megfelelően világítja meg ezt a normamódosulási jelenséget a zsidó vallási jog egyik kiemelkedően jelentős történeti forrása, *Josef Ben Efraim Káro* [יוסף קארו] spanyol hittudós, zsidó teológus, törvénymagyarázó, író (1488-1575) által közreadott monumentális kollekció, a *Sulchán Áruch* [שלְחָן עָרוּך] (magyarul: megterített asztal) című magyarázatgyűjtemény.[53] Figyelembe véve, hogy az izraelita kultuszhagyományban történő irodalmi normaérvényesülés a vizsgált gyűjtemény megjelenése előtt 2500 évvel elkezdődött[54] és számos szövegfejlődési perióduson keresztül folytatódott;[55] a vallási jogot tartalmazó példán keresztül jól kimutatható, hogy a vallásrendszerek írott anyagától nem idegen sem a tartalombővüléssel együtt járó normamoduláció, sem a recepció.[56] A vizsgált vallásrendszer normafogalmára

---

[50] Holmes, i.m. (1926) 90.

[51] Corman, i.m. (2002) 81.

[52] Rescher, i.m. (2009) 36.

[53] forrás: Rabbi Joszéf Káro: Sulchán Áruch; A „terített asztal". Zsidó Tudományok hétvégi szemináriuma 14. Budapest, 2017.

[54] Törvény, Magyar zsidó lexikon, (Szerk. Ujvári Péter) Budapest, 1929.

[55] vö. Kecskeméti Ármin: A zsidó irodalom története I–II. Budapest: Izraelita Magyar Irodalmi Társulat. 1908–1909. (reprint kiadás: Kecskeméti Ármin: A zsidó irodalom története I–II.) Budapest, Bethlen Gábor Könyvkiadó. 1994. II. köt., 33.

[56] A Sulchán Áruch 16. századi vallási jogforrás a 14. században élt Jákob Ben Ásher [יעקב בן אשר] hispán teológus, törvénytudó (1269-1343) által rendszerezett korábbi források alapján képződött szertartás és törvénygyűjtemény, melynek elsősorban bírói döntések és egyéb jogi vélemények képezték a bázisát, mivel Ben Ásher apja, Ásher Ben Jehiél [אשר בן יחיאל] (1250-1327) Toledóban élő rabbi (1305-től) volt és ebben a tevékenységében bírói feladatot is ellátott. Döntvénygyűjteményét felhasználva Josef Ben Efraim Káro a gyűjteményében Ben Ásher alapszövegét javította, részben aktualizálta és a hagyománybővülés nyomán újabb szabályokkal egészítette ki. A mű 4 alapgondolata Ben Ásher rendszerét követi [vö. Luzsénszky Alfonz: (ford.) Sulchan Aruch "Terített asztal", A zsidók négy törvénykönyve, Budapest, 1926. 14.] (- *böjti szabályok és szertartások* [Orach chajim], mely az

jellemző, hogy a bemutatott jogforrás utóélete és hatástörténete további normaváltozatokhoz vezetett, ugyanis a szöveget később gondozó *Moses ben Israel Isserles* [משה בן ישראל איסרליש] (1520-1572) Lengyelországban élt izraelita hittudós a szöveg eredeti változatát jegyzeteivel kísérve a Sulchán Áruch 1571-ben közreadott kiadásában kibővítette, javította[57] és részben szigorította a rendelkező normaanyagot. Ezek a normamódosulások megfelelően tükrözik a vallásrendszerekben fenntartott jogi jelenségre jellemző (jog)fejlődés folyamatait, melyek egymásnak valamelyest megfeleltethető rendszert követnek, mégis nehéz lenne valamennyi történeti kinyilatkoztatásból kiinduló vallás esetében ugyanazokat a jogfilozófiai kategóriákat alkalmazni.

A vallásrendszerek normafogalmából levezethető jogi jelenség következő jellemző kategóriája a *normareceptív szövegkultúra* jelenléte. Mivel a vallásrendszerek nem izolált körülmények között érintkeznek az ideologikus filozófiai rendszer követőivel, hanem szervezett, társadalmi formákba szerveződött közösségek számára nyújtják a „terített asztalt" (vö. Sulchán Áruch jelentése[58]), a vallási jog és a közösségi (többségi) normakultúra közötti viszony tisztázása is szükségessé vált. A katolikus kánonjog évszázadokon keresztül a társadalmi („világi") joggal párhuzamosan és a szövegfejlődés összefüggésében nehezen elkülöníthető módon képződő forrásokban reprezentálódott, ezért nem kerülhette el a joganyag a recepciós érintkezési modell szövegérvényesülési fórumát.[59] Az európai kultúra történetében az államok megszilárdulását megelőző korszaktól (kb. Kr.u. 7-8. század) a felvilágosodás szociológiai és filozófiai folyamatainak kibontakozásáig a társadalmat meghatározó bölcseleti és ideológiai alaptényezők nagyjából megegyeztek a kánonjog részben vallási jogrendszerének metafizikai és társadalomesztétikai[60] tartalmaival.[61] Az adott társadalomfilozófiai közegben a két jogrend (vallási és általános társadalmi jogrendszercsoport) párhuzamos egzisztenciáját kísérő kérdések felvetették a normarecepció szokásjogi és jogalkotási megoldásainak szükségleteit.[62] Mivel a

---

otthonra és a templomi környezetre jellemző viselkedés normaanyagát tartalmazza; - *a gyász és az étkezés szabályai* [Jóre déa], mely kitér a helyes uzsoratevékenységet meghatározó törvényekre és informál a 'pogányok' életéről; - *házasságjog* [Ében háéser] mely egyrészt a házassághoz szükséges tennivalókról, a házasság létrejöttét akadályozó jogi és habituális tényezőkről számol be, másrészt a válás lehetőségeinek formális és tartalmi tényezőivel ismerteti meg az olvasót; - *büntetőjog* [Chósén hámispot], mely a magánjogi eljárásokat és a büntetőjogi intézkedéseket ismerteti)

57 Scheiber Sándor: A feliratoktól a felvilágosodásig – Kétezer év zsidó irodalma (Zsidó irodalomtörténeti olvasmányok), Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó, Budapest, 1997. 201.

58 Frisch Ármin: Szemelvények a Biblia utáni zsidó irodalomból, Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt., Budapest, 1906 (reprint kiadás: Auktor Könyvkiadó, Budapest, 1993.) 298.

59 Cattaneo, i.m. (1992) 144.

60 Müller, L., Kirchenrecht – analoges Recht? Über den Rechtscharakter der kirchlichen Rechtsordnung, St. Ottilien, 1991. 94.

61 A hitújítási mozgalom 16. századi kezdeményezései valamelyest módosították ezt az általános ideológiai egyezést, de a vallási jogrendszer vizsgált körülményeit nem befolyásolták olyan mértékben, hogy a normafogalomból kiinduló jogi jelenség tipológiai részletösszefüggései okán érdemes lenne a reformációs vallási jogfejlődés vizsgálatát elkezdeni - az aktuális lehetőségek között.

62 Luf, i.m. (1988) 111.

vallási jogrendszerekre jellemző nem kizárólag racionális értékelköteleződés szükségessé teszi bizonyos erkölcsi alapnormákhoz való viszonypontok rögzítését; ezekhez képest relativizálható a társadalmi dinamika által felmerülő variánsképletek befogadási folyamata. Az európai államok megszilárdulásától a felvilágosodásig eltelt évezred folyamán a társadalmi értékdinamika módosulásai nem okoztak a két jogrendszercsoport között konfliktust, vagy a felmerült kérdéseket helyi szinten sikerült a szubszidiaritás keretein belül a szokásjogi kultúra megoldásaival feloldani.[63] Ebben az ideológiai helyzetben a normarecepció általános szabályává az az elv vált, hogy ami az érintett vallásrendszer saját rögzített értékhangsúlyait és metafizikai küldetését nem befolyásolja vagy sérti, azt a vallási jogrendszercsoport befogadja és a normaérvényesülési folyamatban tekintettel van rá.[64] Ami ezekkel a rögzített értéktényezőkkel és a vallási közösség küldetésével ellentétes, azokat nem képes a vallási jog befogadni.[65] Ez a recepciós kultúra nem választási lehetőség vagy döntés függvénye, hanem a vallási jogrendszercsoportokra jellemző értékhangsúlyokból kiinduló önértelmezési és identifikációs beágyazódás hagyományérvényesülésének a történelmi és kulturális következménye; ugyanis amennyiben egy vallásrendszer nem ragaszkodna a tabusított értékpontokhoz, elkezdene feloldódni és vagy feloldódva egy másik vallásrendszerré alakulna (asszimiláció) vagy eltűnne.[66] A vallástörténet során valamennyi ma nem létező vallásrendszerrel ez történt, ezért érdemes megvizsgálni azt a tényt, hogy a vallások közül fennmaradó kultuszok, rituális gyakorlatok, filozófiák és azok írásban rögzült normaanyaga között milyen oksági összefüggés van. Nem feltételezhető tudományosan alátámasztott források alapján, hogy a vallásrendszerek fennmaradásának közvetlen oka lenne az írásban rögzült normaanyag létrejötte és az ezzel összefüggő normareceptív szövegkultúra jelenléte,[67] de a megfigyelt folyamatok abba a logikai irányba mutatnak, hogy valamennyi jelenleg létező és rögzített normaanyaggal rendelkező vallásrendszerben kimutatható a jogképződésre és saját jogfejlődésre jellemző szövegrecepció; tehát a jog és vallás vizsgált normafogalmából levezethető vallásjogi jelenség tipológiájához a normareceptív folyamatok keretében hangsúlyosan hozzátartozik az *alkalmazkodás*.

A vallási jogrendszercsoportok között sem történelmileg sem ideológiailag nem mutatható ki szándékolt tartalmi vagy értékhangsúly alapján választott normatív összefüggés, azonban a vallási jogra jellemző a jogkövetkezmény diszkrecionális tipológiája, ami részben megkülönbözteti a vallási jog működésében a jogkövetkezmény fogalmát a római-germán jogrendszer

---

[63] Mörsdorf, K.: Kanonisches Recht als theologische Disziplin, in AKK 145 (1976) 45-58. 45.
[64] Müller, L.: Theologisierund des Kirchenrechts? in AKK 160 (1991) 441-463. 452.
[65] Melton, i.m. (2003) 209.
[66] Rescher, i.m. (2009) 207.
[67] Wilson, i.m. (1961) 52.

működési elveitől.[68] Amennyiben kiindulópontként elfogadjuk, hogy a normatív információk szerkezetéből és gyűjteményes hagyományfenntartásából általában jogkövetkezmény is keletkezik, érdemes megvizsgálni ennek a vallási jogra jellemző analógiáit és különbségeit.[69] A szabályalkotó és szabálykövető típusú etikai vallásrendszerekben a törvény elsődleges következménye a vallási közösség értékminimumának fenntartásán túl a közösség számára elérhető értékbővülési folyamat; tehát a jogkövetkezmény elsődlegesen nem a szabálykövetés összefüggéseiben realizálódó hatásmechanizmus, hanem a törvény szubsztanciális jelenléte a közösségben, és emellett csak komplementer következmény a szabálykövetés személyes minőségének esetleges funkcionális jogkövetkezménykénti értékelése.[70] A vallásrendszerekben fenntartott törvényképzet jelenlétéből fakadó elsődleges értékkövetkezmény a törvény normatartalmának a felismerése, annak értéknövelő hatásának elmélyítése és a szabad (önkéntes) együttműködés a törvény tartalmából keletkező konkrét szabály hatásaival. Ez a törvényszemlélet a római-germán jogrendszer jogkövetkezmény-képzetéhez képest arra helyezi a hangsúlyt, hogy a törvény elsődleges következménye az értékek birtoklásának kibontakozása, tehát a motivált normakövetés értékbővüléshez vezeti a vallási jogrend alárendeltjét.

---

[68] vö. Luf, i.m. (1988) 68.

[69] A vallási kultúrák elsősorban nem a követői közösség viselkedésének szabályozásával foglalkoznak, mivel a közösség önszabályozó csoportdinamikája feltétlenül rendezi a tagok megfelelő viszonyait; hanem olyan igazságokkal kívánja megközelíteni a követői csoport személyeit, amelyek az adott vallás értékrendjének érvényesülését szolgálják. A világ statikus és átfogó abszolutizálásának vallásrendszereire általában ezért nem jellemző a római-germán normakultúrában megszülető jogi jelenség, mivel a személytelen abszolútum nem egy szabályozó entitás, hanem az emberi léttől független valóság. A történeti kinyilatkoztatás vallásai számára a legfelsőbb entitás *személy*, aki nemcsak alkotója, hanem pillanatnyi irányítója is a valóságnak, tehát szándékából levezethető mindaz, ami a közösség számára követendő, tehát szabály.

[70] A diszkrecionalitás kimutatható jelenléte a vallási jogrendszerekben nem leszűkített módon a jogkövetkezmények rendjéhez kötődik, hanem a jogalkalmazói mérlegelés lehetőségének egyik funkcionális tényezőjeként támogatja a méltányosságra törekvő értékkereső modellek érvényesülését a történelmi kinyilatkoztatás vallási közösségeiben. A mérlegelési képesség természetesen a vallási jogrendekben sem általános módon a jogalkalmazói halmazhoz kötődő lehetőség, hanem a felsőbb jogalkalmazói szintek számára fenntartott nem általánosított jogképesség annak érdekében, hogy a vallási igazságszolgáltatás szerkezete ne váljon bizonyos rögzített szövegeknek kiszolgáltatottá, mivel a teljes igazság abszolút birtoklását nem teszi lehetővé annak hiányos ismerete abban a vallási közegben, ahol az önkéntesen követett igazság-ideológia feltételezett intellektuális színvonala meghaladja a jogalany önmagáról vallott identifikációs képletének elérhető szintjét. A jogkövetkezmény diszkrecionális módon történő érvényesítése nem teszi jogalkotóvá a végrehajtási képességgel (potestas) felruházott jogalanyt, azonban bizonyos igazságszolgáltatási körülmények között megengedi a jog egyedi, eseti alkalmazását (ez a diszkrecionális jogkövetkezmény-metódus nem azonosítható a privilegiális normaérvényesülés funkcionális megjelenésével) olyan értékbővülés elérése érdekében, amelyre nem lenne lehetőség a jogkövetkezmény diszkrecionális modulációja nélkül.

***

TERMINOLÓGIAI KIEGÉSZÍTÉS

Fogalmi elemzés

A jogi jelenség és a vallás holisztikus értelmezése egyaránt egy-egy embercsoport célorientált és egymásra hangolt működésképletének a keretében válik megfigyelhetővé és rendszer szinten értelmezhetővé. A vallási jelenségről szakmai szempontból logikátlan és felületes megközelítés lenne definitív és holisztikus módszerrel fogalmazni, ugyanis az emberi közösségek történelmi, földrajzi és egyéb egzisztenciális körülményeinek függvényében más-más ontológiai és cselekménykiterjedési tartalommal jellemezhető minden vallás. Ez indokolja, hogy a jogi jelenség vizsgálatának vallási összefüggéseit vallásrendszerek halmazelméleti csoportosításában tárgyaljuk, hasonlóan a jogrendszerek interpretációs modelljeihez.

A vallást mindenképpen társadalmi és elsősorban nem teológiai megközelítésben elemzi a vallástudomány, mely különbözik a hittudományoktól. Antropológiai és szociokulturális tényezők által meghatározott folyamatok vezetnek el egy-egy vallás esetében a törvény- és jog fogalomhoz. Társadalmi jelenségként vizsgálva a vallás komplexitása abban áll, hogy részben kapcsolatot kíván tartani a vélt felsőbb entitással és ennek érdekében rögzít bizonyos viszonyítási pontokat, melyeket törvényként is megnevez; másrészt az érintett embercsoport és a vélt felsőbb entitás közötti kapcsolat szabályozására törekszik (ez a vallási jog alapja) nemritkán annak érdekében, hogy az ember számára előnyösen befolyásolja annak tevékenységét. A vallási képzet a valóságon túli elképzelést a valóság összefüggésében reálisnak kívánja tekinteni, ezért a vallásokban felismerhető jogi jelenséget nem lehetséges minden esetben analóg módon értékelni az emberi közösségek autonóm jogképződésére jellemző logika alkalmazásával.

A vallásokban megfogalmazódó társadalomkritika általában az egzisztenciális kiszolgáltatottság és a közösség kapcsolatára utal, ami részben ellentétes a jogi jelenség megszokott kereteivel, mivel a jog a kiszolgáltatottság és instabilitás helyett kezdettől a rendezett és kiszámítható társadalmi folyamatokat szolgálja. A modern korban nem a termelőerők vagy az osztálytársadalmak beágyazódott reflexei határozzák meg a társadalmi tudatot, hanem olyan szociológiai folyamatok, amelyek nem ütköztetik az emberi érdekeket objektív törvényszerűségekbe (mint a vallások virágzására jellemző korokban); ezért a vallások törvényképzete és a bennük észlelhető jogi jelenség átértékelésére van szükség ahhoz, hogy az általában kisebbségi kultúrává váló vallási közösségek kiegyenlített és kommunikatív kapcsolat keretében fejlődjenek a társadalom jogi eszközökkel rendezett viszonyai között. A vallásrendszerekre jellemző tartalom a befolyásolhatatlan (szellemi és társadalmi) erőkkel folytatott küzdelem,

amelynek egyik eszközeként a vallástudományi kritika módszerével „nem szándékolt realitás-orientációként” kialakított normatív elem: a törvényképzet, mely kulturálisan és általában rituálisan (rendezett, természetfeletti célból összetett kultikus művelet, liturgia, varázslás stb.) is tevékenységazonos identitás keretében egyesíti a vallásrendszer követőjét. Ez a követés a vallástörténet kezdeti korszakaiban általában nem szabad (függetlenül a későbbi vallásszabadság fogalomtól) abban az értelemben, hogy a személy nem saját döntés alapján választja a kötődést, de nem is erőszakolt, hanem jellemzően automatikus; azonban a vallásokban megfigyelt jogi jelenség (a kultusz és tanrendszer normatív összetettsége, a társadalom kultikusan célorientált irányítása) a vizsgált vallásfilozófiák esetében funkcionális értelemben a modern jogrendekkel analóg variánsképletekben irányították a követő személyek mindennapjait.

Pődör Lea

EGY „NEHÉZ ESET” MEGOLDÁSA – ERKÖLCSI NEHÉZSÉG A MÁLTAI SZIÁMI IKREK SZÉTVÁLASZTÁSÁVAL KAPCSOLATOS PERBEN

Bevezetés

E tanulmány a „jog vs. erkölcs” probléma egy aspektusát mutatja be. Jog és erkölcs konfliktusa egyike a jogelmélet legősibb dilemmáinak, s folyton újratermelődik.

A kérdéskör tárgyalását nehezíti, hogy jog és erkölcs viszonyának tisztázása egy meglehetősen összetett problémát takar, így jelen tanulmány is csak egyetlen részkérdést vizsgál, nevezetesen: a bíró elé kerülő ún. nehéz esetek egy tipikus kategóriáját, az erkölcsi szempontból nehéz eseteket.

A bíró által eldöntendő eseteket gyakran az ún. „könnyű eset”-„nehéz eset” megkülönböztetéssel árnyalják. Sejteni lehet, hogy a „nehéz” és „könnyű” melléknevek valójában korántsem hétköznapi jelenségekre utalnak, hanem igen komplex jogalkalmazói dilemmákra. A fogalompár a jogdogmatikában gyökerezik, jelentésük pedig – nem tárgyalva az eset-probléma igen gazdag irodalmát – az alábbi. A könnyű eset olyan döntési szituáció, melynél a jogalkalmazó számára a biztos fogódzót az adott esetre vonatkozó írott szabály világos, egyértelmű tartalma jelenti. A megoldás itt így magában a jogban keresendő, kizárólag a pontosan artikulált *ius* területén belül. Ez még önmagában nem elegendő, hiszen fontos az is, hogy az életbeli tényállás és a szabály által megragadott elemek olyan mértékben feleljenek meg egymásnak, hogy a bíró nemes egyszerűséggel „ráhúzza” a szabályt az esetre. A jogalkalmazónak nem kell mérlegelést végeznie, nem kell a szabály szövege mögött húzódó értékeket, célokat kutatnia; a döntés meghozatala szinte úgy történik, mint egy matematikai képlet megoldása. Nem így áll a helyzet a nehéz eset kapcsán, amikor a kanonikus formára hozott szabályok nem hagyományos módon játszanak szerepet a döntés meghozatalában. Számos jogvita lehet a bizonyítéka annak, hogy nem lehetséges minden egyes felmerülő jogi kérdést az írott szabályok alapján eldönteni. Az a dilemma pedig, hogy konkrétan mi tesz egy esetet nehéz esetté, számos oldalról megközelíthető; az eset-problémáról értekező szerzők sokféle forrását feltárták a nehézségnek. Az egyik legjelentősebb az erkölcsi nehézség, amely még a legfelkészültebb bírákat is próbára teszi. E tanulmány tehát a bírói döntéshozatalban jelentkező erkölcsi nehézségek egy típusáról értekezik egy jogeset bemutatásának segítségével.

Jog és erkölcs konfliktusa és megjelenése a bírói ítélkezésben

A bíró által tapasztalt ún. nehéz esetek között a nehézség gyakran erkölcsi eredetű, s ilyenkor a jogeset megoldásához „(…) nem elégséges a jogszabály és a tények ismerete, hanem a premisszák közé (erkölcsi) értéktételeket is fel kell venni, azaz a döntés értékítéletet is tartalmaz. Az ilyen esetek megítélésében szerephez jutó értékeket a nyitottság (azaz az esetek előre meghatározhatatlan körére való alkalmazhatóság) jellemzi."[1] Folyamatosan foglalkoztatja a jogtudósokat a bírói ítéletek erkölcsi töltete, de ezen kutatások közös tapasztalata nagyon szerteágazó. Általában leszögezhető, hogy az erkölcs különféle alfogalmait említik csak a bíróságok, leggyakoribb a „jóerkölccsel" vagy a „közerkölccsel" való azonosítása a fogalomnak. Leginkább akkor merül fel az erkölcs kérdése, ha a nemi élet szabadságával kapcsolatos esetet bírál el egy bíróság. A közös tapasztalat az, hogy a bíróságok erkölcs-fogalma sokszor leszűkül a vélemények csokrára, máskor pedig csak mint retorikai eszközt alkalmazzák az indokolásban.[2] Ez is megerősíti azt, hogy a gyakorlat és sokszor a tudomány is hadilábon áll az erkölcs-fogalommal, még inkább azzal a kérdéssel, hogy miért fontos az erkölcsről beszélni a „jog birodalmában"? Tagadhatjuk-e, hogy bizonyos esetek igenis felvetik az erkölcsi értékítéletek problémáját?

Ha elfogadjuk az eldöntendő esetek bizonyos körében megbúvó erkölcsi nehézséget, akkor szembesülünk egy szintén igen régi, feloldhatatlan előkérdéssel: mi a jog és az erkölcs viszonya? A vita alapja leegyszerűsítve mindig is abból állt, hogy a tudósok megfogalmazták, vajon van-e kapocs jog és erkölcs között, kell-e, lehet-e, hogy a jog erkölcsi értékeket közvetítsen, vagy tökéletesen el kell szeparálni egymástól ezt a két területet.[3] A kérdés megfogalmazható a „mi a jog" probléma kapcsán is, s gyakorta ennek keretében tárgyalják, hiszen lényeges, hogy az erkölcsöt a jog alá rendeljük, vagy fölébe? Vitathatatlan, hogy e kétféle társadalmi normatípus rendelkezik egy közös tartománnyal, s ennek leginkább szembetűnő bizonytéka az, hogy a jogi kötelezettségek és az erkölcs előírásai sokszor ugyanazt kívánják (lásd pl. a segítségnyújtás esetét).

---

[1] Szabó Miklós: *Ars Iuris. A jogdogmatika alapjai.* Bíbor Kiadó, Miskolc, 2005. 52.

[2] Francois Rigaux: Az erkölcs funkciója a bírói érvelésben. (Ford. …) In Tattay Szilárd – Paksy Máté (szerk.): *Ratio iuris. Szövegek a természetjogi gondolkodás tanulmányozásához.* Pázmány Press, Budapest, 2014. 211-239., 233-234.

[3] Az egyik sokat hangoztatott álláspont Georg Jellinektől származik, aki a jogot erkölcsi minimumként definiálta A jog, a jogtalanság és a büntetés társadalometikai jelentése című 1878-ban megjelent művében. Ebből a felfogásól az következik, hogy a jognak van egyfajta erkölcsi tartalma, vagyis magában kell hogy foglalja az erkölcsi rendszer követelményeinek minimumát. A jellineki nézetet egyfajta arany középútnak lehet mondani, mert mérsékelni kívánta a két véglet közötti feszültséget. Takács Péter: Államelmélet a XIX-XX. században – Georg Jellinek elmélete. *Pro Publico Bono Online.* 2011/2. szám, 2.

A vita sajnos máig megválaszolatlan,[4] nincsen örök érvényűnek tekinthető, s mindenki által elfogadott álláspont. Ha az élénk vita leglényegesebb csomópontjait kívánjuk hangsúlyozni, a következőket mondhatjuk. A jog és erkölcs viszonyával kapcsolatos vita felfogható a természetjogászok és a jogpozitivisták vitájaként is;[5] az utóbbiak ugyanis úgy gondolták, hogy a jog minden alkotóeleme jog, s abban semmiféle érték, vagyis jogon kívüli elem nem fér meg. A természtjog pedig hosszú évszázadokon keresztül éppen amellett érvelt, hogy vannak végső értékek (pl. helyesség, erkölcsösség, isteni értelem, méltányosság, igazságosság, ésszerűség, stb.), melyek koronként változóak. A jogpozitivizmus viszonylag rövid egyeduralma után a második világháborús perek vetették fel újra a jog-erkölcs dilemmáját, s Gustav Radbruch Szent Ágostonhoz visszatérve bizonyította be, hogy a náci birodalom miként tudta kihasználni a jogpozitivizmus gyengeségét; „a jog az jog", vagyis „a parancs az parancs" vak követése ugyanis az egész világot felborzoló „törvényes jogtalanságokat" eredményezett.[6] Ez a radbruchi gondolat alapot adott egy XX. századi vitának, melynek témája a jog és az erkölcs szétválaszthatósága volt, s a vita résztvevői Radbruch, Hebert L. A. Hart és Lon L. Fuller voltak. Radbruch lényegében csak apropót adott ennek a vitának, s a disputa központi magja a Hart és Fuller közötti szembenállás volt. Hart azzal, hogy jog és erkölcs világát élesen elhatárolta egymástól, lényegében tagadta a radbruchi örökséget, s amellett foglalt állást, hogy a jognak nem kell erkölcsi tartalmat közvetítenie[7] – ettől függetlenül persze ő maga sem tagadta, hogy az erkölcs igen sokféle módon befolyásolta a jog fejlődését, valamikor rejtett módon és viszonylag lassan, máskor viszont nyíltan, a törvényhozásban.[8] Fuller ezt másképpen látta, s megfogalmazta a jog belső erkölcsiségére vonatkozó követelményrendszert.[9]

Jog és erkölcs vitájának alapja leginkább abban keresendő, hogy a világ nem csupán létként fogható fel, hanem normaként is, így pedig egyszerre többféle normatípus is érvényesül, s akár egyszerre, egymással versengve kíván hatást gyakorolni az emberi magatartásokra. A modern államokban kétségkívül kiemelkedik a normák közül a jogi norma, amely az elsődleges

---

[4] Deli Gergely: *A jó erkölcsökről*. Medium, Budapest, 2013. 10.

[5] Szabó Miklós: *Rendszeres jogelmélet*. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2015. 49.

[6] A nácik „irracionális büntetőjoga" teljes mértékben az állam elleni bűncselekményekre volt kihegyezve. Ebben a konkrét történelmi időszakban tehát a jog vs. erkölcs probléma kifejezetten a büntetőjogban jelent meg, s választ követelt arra a kérdésre, hogy miként lehet felelősségre vonni azokat a személyeket, akik a korabeli jognak megfelelően, jogszerűen jártak el, de a cselekményük alapjául szolgáló jogi normák később elveszítették legitimációs bázisukat. Filó Mihály: Radbruch naivitása – Herbert L. A. Hart a visszaható hatály tilalmáról. In Cs. Kiss Lajos (szerk.): Herbert Hart jogtudománya kritikai kontextusban. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2014. 413-427., 416-417.

[7] Herbert L. A. Hart: Positivism and the Separation of Law and Morals. Harvard Law Review. Vol. 71. No. 4. 1958. 593-629.

[8] Hebert L. A. Hart: *Jog, szabadság, erkölcs* (Ford. Krokovay Zsolt) Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 15.

[9] Lon L. Fuller: *The Morality of Law*. (Revised Edition) Yale University Press, New Haven and London, 1969. 33-38.

társadalomirányító eszköz, s számos garanciális tulajdonsága emeli ki őt a normák tengeréből. Horváth Barna a jog és erkölcs fogalmakat a legalitás és a moralitás terminusokkal írta le; az erkölcs egyrészt belső érzületet, a jog pedig kifejezetten külső cselekvést ír elő, de legnagyobb különbségük abban rejlik, hogy „(…) a jog számára az érzület éppúgy, mint maga a cselekedet is, csak mint tényálladék jön figyelemebe. (…) Az erkölcs könnyen visszanyúlhat a cselekedetnek legmélyebb rugójáig, túl tényálladékon és túl a pszichofizikai determináltságon: a tiszta megérzésig. (…) Jogilag releváns ellenben az érzület csakis qua tényálladék: bizonyított tény lehet, tehát csakis annyiban, amennyiben az empirikus (legalább is a pszichofizikai) valóságban megjelenhet."[10] Mindez azt jelenti tehát, hogy a legalitás, vagyis a jog csupán a tényállásig terjeszkedik, ami nem más, mint a valóság jogi metódusok (bizonyítás) által végzett leképezése, a moralitás, az erkölcs pedig mindig túlmegy ezen a bizonyos tényálláson, hiszen az erkölcsi ítélkezés mindig mélyebbről merít.[11] Vagyis: a jogi, normatív tényállások jelölik ki az erkölcsi mozgatórugók jogi értékelésének határait, relevanciáját, vonják be vagy zárják ki azokat. A lelkiismeret, az érzület, a helyes és jó cselekvés önmagában – normatív beszámíthatóságra vonatkozás nélkül – nem jogalkalmazói problémák.

A kettős hatás elve

A fentebb leírtakat nagyon gyakran az ítélkező bíró is tapasztalja, s világos lehet számára, hogy az eset jogi és erkölcsi megítélése között igen nagy a feszültség – ha az ilyen esetet kizárólag a pozitív jog szerint kellene eldönteni, a döntés nem lenne „erkölcsileg megnyugtató". Vannak események, melyek bekövetkezését az „elkövető" eleve akarja, ám elsődlegesen a szándéka valamilyen (erkölcsileg) jó eredmény előidézésre irányul, viszont ennek elengedhetetlen rossz következménye is lesz (mondhatnánk azt is: cselekménye egyszerre jogszerű és jogellenes). A tett bizonyos jogellenes aspektusa (konkrétan: ártatlan ember(ek) halála) miatt azt nem csupán erkölcsi, hanem jogi értelemben is értékelni szükséges. A morálteológia és az etika tudománya az ilyen szituációk magyarázatára dolgozta ki a kettős hatás elvét. Az elv egyik első teoretikusa,[12] Aquinói Szent Tamás az önvédelemből való emberölés kapcsán írta le a doktrínát, melynél azt kell megnézni, hogy a magatartás megfelel-e a négy követelménynek; ha igen, a cselekedet erkölcsileg jó. A feltételek az alábbiak: a cselekvő célja erkölcsileg elfogadható; a cselekvés oka jó vagy legalábbis indifferens; a jó következmény azonnali; a magatartás következtében létrejövő rossz kockázat vállalásához szükséges egy megfelelően

---

[10] Horváth Barna: *Az erkölcsi norma természete*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2005. 141.

[11] *Uo.*

[12] Mostanában előkerülnek olyan nézetek is, mely szerint a gondolat Arisztotelészig vezet vissza (lásd főként Di Nucci, Ezio: Aristotle and Double Effect. *Journal of Ancient Philosophy*. Vol. 8. No. 1. 2014. 20-48. és Pakaluk, Michael: *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*. Cambridge University Press, Cambridge, 2005. 126.)

arányos és súlyos ok.[13] Léteznek az elvnek ún. tipikus esetkörei, melyekben az emberi életek veszélyeztetése (s elvétele) a legégetőbb kérdés – valamilyen formában mindegyikben a halál lesz egy adott tett nem kívánt rossz következménye. E paradigmatikus esetek révén előállt egy-egy minta a tipikusan kettős hatású morális cselekvésekről. A szent tamási vázlat mellett (önvédelemből történő emberölés) négy paradigmatikus, klasszikus példája van a tannak: civilek által lakott területen történő katonai célú bombázás, nagy mennyiségű fájdalomcsillapító alkalmazása egy végső stádiumú betegen, rákos méh eltávolítása terhesség esetén/méhen kívüli terhesség/kraniotómia és az eutanázia.[14] Az esetek részletes ismertetésétől eltekintve annyit kívánunk jelezni, hogy a szóban forgó cselekményekben mi a közös: elsődlegesen a cselekvők egy morálisan elfogadható cél érdekében cselekednek, egyfajta értékmentést végeznek, de ez a magatartás magában foglal egy nem szándékolt, negatív következményt is (ártatlan ember(ek) halála). Mindegyik eset kapcsán felvetődik egy visszatérő kérdés: lehet-e megengedett az emberi élet elvétele, s ha igen, hogyan rangsoroljuk az emberi életeket? Értékesebb-e több emberi élet a kevesebbnél? A kérdés megválaszolása bizonyos értelemben a számokban rejlik, s két etikai irányzat, melyek érvkészletét e problémák kapcsán leggyakrabban felhívják, szintén eltérően jön ki a dilemmából. A következményetika, s azon belül is az utilitarizmus a benthami „a legtöbb ember legnagyobb boldogsága”-maxima alapján úgy ad választ, hogy a cselekvőnek a több emberi életet kell megmentenie, míg az értékelméletek kiállnak amellett, hogy az „emberölés” mindenkor helytelen, akkor is, ha jó ügy érdekében tennénk meg.[15]

A fentebb körülírt szituációk jogi megítélése azért jön számításba, mert a magatartások mindegyike (legyen az akár az önvédelem, az eutanázia, az abortusz, vagy a katonai célú bombázás) minimum egy ember halálát eredményezi, így tehát felmerül az eset minősítésének erkölcsi dilemmája. „(…) a szándékolt emberölés soha nem lehet jogilag indokolt, míg vannak bizonyos feltételek, amelyek esetén a nem szándékolt emberölés megengedett lehet. (…) Könnyű belátni, hogy milyen fontos szerepet játszik ez a megkülönböztetés a deontológiai és konzekvencialista etikai megközelítések dialektikus

---

[13] Aquinói Szent Tamás: *Summa* q.64. Lásd még Boyle, Joseph M.: Toward Understanding the Principle of Double Effect. *Ethics*. Vol. 90. No. 4. 1980. 527-538., 528. és Takács Gábor: Actus duplicis effectus az egyházi hagyományban. In Kovács Gusztáv – Varga Krisztina – Vértesi Lázár (szerk.): *Kettős hatás. Helyettesíthető-e az etika matematikával*. Pécsi Hittudományi Főskola, Pécs, 2015. 48-53., 52.

[14] E négy esetet részletesen körüljárja és megvizsgálja a kettős hatás elvének tesztjén Keenan, James F.: Mi a szerepe a kettős hatás elvének? In Kovács Gusztáv – Varga Krisztina – Vértesi Lázár (szerk.): *i. m.* 16-30.; Barcsi Tamás: Az élet tisztelete és a kettős hatás elve. In *uo.* 55-65.; Di Nucci, Ezio: *Double Effect and Terror Bombing*. Elérhető: https://philarchive.org/archive/DINDEA (Letöltés: 2020. szeptember 12.); Foot, Philippa: The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect. *Oxford Review*. No. 5. 1967. Elérhető: https://philpapers.org/archive/footpo-2.pdf (Letöltés: 2021. augusztus 23.)

[15] Quinn, Warren S.: Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect. *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 18. No. 4. Autumn 1989. 334-351., 334-335. Elérhető: https://www.jstor.org/stable/2265475?seq=1#metadata_info_tab_contents (Letöltés: 2021. augusztus 23.)

viszonyában: megkülönböztetünk szándékolt emberölést és nem szándékolt emberölést, s amellett kell érvelni, hogy az emberölés általános tilalma csupán a szándékos emberölésre vonatkozik, s ez megelőz néhány klasszikus utilitarista ellenpéldát – a háború és az önvédelem pontosan ilyen ellenpéldák. Bizonyos tekintetben a kettős hatás-megfontolások egy kanti választ jelentenek az utilitarista ellenpéldákra, tehát a helyük minden bizonnyal a morálelmélet szívében van."[16]

A máltai sziámi ikrek szétválasztásának ügye (Re A – conjoined twins case)

A fentebb is érzékeltetett feszültséget egy olyan jogesettel fogjuk demonstrálni, melynek erkölcsi olvasatát is tárgyalta a bíróság, s a döntésben megjelent a jog és az erkölcs egy közös pontja. Nehéz eset-példánk tehát egy olyan ügy, mely az eljárás idején igen szokatlan és példa nélküli tényállásnak számított; ennek ellenére az ügy precedens-értékéről teoretizálva bizonyos elemzők rákérdeznek, hogy az esetet jogerősen eldöntő brit Court of Appeal vajon „létrehozta" vagy „megállapította" a jogot az ítéletében? A konklúzió ugyanis már létező és a bírák, valamint minden jogeset számára elérhető jogi alapelveken nyugodott. A testület tulajdonképpen úgy hozott a történeti tényeken túlmutató precedens értékű döntést, hogy fókuszpontjában az alapelvek jelennek meg (az élet sérthetetlensége, a beteg legfőbb érdeke, az emberölés elleni érvelés újabb példája), s így készen állnak arra, hogy más, hasonlóan unikális jogeset kapcsán is felhívják őket.[17]

A tényállás a következő. Mary és Jodie[18] egy hasuknál összenőtt máltai ikerpár,[19] akik egy szíven és egy tüdőn osztoztak, s az egyik gyermek, Mary agya nem is fejlődött ki rendesen. A szülők mélyen vallásosak voltak, s emiatt nem voltak hajlandóak megengedni a szeparációs műtétet; úgy gondolták, ha Isten akarta, hogy megszülessenek, az életük végéről is csak Isten dönthet. A manchasteri orvosi konzílium álláspontja az volt, hogy amennyiben nem választják szét az ikreket, mindketten rövid időn belül meghalnak, ha pedig megtörténik a beavatkozás, az nagy valószínűséggel az életképes testvér, Jodie életben maradását, s az életképtelen Mary halálát fogja jelenteni. Nem a szülők, hanem a kórház fordult tehát bírósághoz, s azt kérte, hogy a bírói fórum állapítsa meg a műtét megengedhetőségét; első fokon az operáció jóváhagyásáról döntött a bíróság, mely döntést a szülők megfellebbezték, s így került az eset a Court of Appeal elé.[20] Hangsúlyozni szükséges, hogy a gyermekekről szóló törvény

---

[16] Di Nucci, Ezio: *i. m. (2014)*, 4.

[17] Richard Huxtable: Logical Separation? Conjoined Twins, Slippery Slopes and Resource Allocation. *Journal of Social Welfare and Family Law*. Vol. 23. No. 4. 2001. 459-471., 460.

[18] A nevek valójában álnevek, a korabeli sajtó és a szakirodalom nevezte el így a lányokat.

[19] A sziámi ikrek helyzete, ahogyan az abortusz vagy az eutanázia is, régóta ismert az orvostudomány számára; a sziámi ikrek létezéséről történt első feljegyzés 945-ből származik, az első sikeres szeparációs műtétre pedig 1689-ben került sor.

[20] Re A – conjoined twins case, EWCA Civ. 254 (22 September 2000)

(Children Act, 1989) lehetővé tette, hogy a bíróság felülírja a szülői döntéseket, amennyiben ez a gyermek érdekét szolgálja. Kérdéses volt tehát, hogy a műtét kinek a valós érdekét szolgálja: az egészséges testvérét egészen biztosan, de mi van az életképtelennek ítélt Mary-vel? A halál valóban felfogható úgy, mint ami az ő érdekét szolgálná? A két gyermek érdeke tehát konfliktusban állt egymással, s ezt a bíróságnak egyensúlyi állapotba kellett hoznia. A problémát így családjogi, büntetőjogi és orvosi jogi kérdések halmaza jelentette.[21] Az egyik legnagyobb nehézség ebben az esetben, úgy tűnik, az emberölés mellett vagy ellen való érvelés volt, hiszen első látásra a szeparációs műtét az egyik testvér halálát eredményezi – megengedhető-e egy ilyen végkimenetel? Ward bíró utalt is arra, hogy „[e]z a bíróság a jog bírósága, nem pedig az erkölcsé, s feladatunk, ebből következően kötelességünk, hogy jogilag releváns alapelveket találjunk az előttünk fekvő esetre – egy olyan esetre, mely igazán egyedülálló."[22] Ward bíró úgy is titulálta az esetet, mint amiben két kérdésről kell dönteni: egyrészt a „két rossz közül a kevésbé rossz választása" kapcsán van szükség határozott állásfoglalásra, másrészt pedig dönteni kell abban a dilemmában is, hogy mit tegyenek a jogi és morális értelemben felfogott emberölési tilalommal. Először Ward is úgy látta, hogy az esetet kizárólag jogi alapokon kell megítélni, s távol kell tartania magát a bíróságnak a morális vagy vallási értékektől, de végül elhagyta ezt az erkölcsileg semleges pozíciót, mivel a testület úgy érezte, egyfajta „nyitott szövedéket"[23] tapintott ki a jogban, így a jog saját morális elveivel, értékeivel kell valahogyan megválaszolni a kérdést – ez pedig egy utilitarista alapokon álló álláspont lesz.[24]

A jogeset bizonyos előkérdések tisztázását igényelte: alapjogi problémák, tett és mulasztás értékelése, a cselekvések determináltsága.[25] A sziámi ikrek ügyében a bíróság három utat vázolt fel, melyek révén a konklúzióhoz akart eljutni (s ezek tulajdonképpen azt a három nézőpontot mutatják, melyekkel a bírák külön-külön foglalkoztak, ugyanis egyetértettek az operáció jogszerűségét illetően, de másképp érveltek emellett): a kvázi-önvédelem esetét, a végszükséget és a kettős hatás elvét. Ez az összetettség is bizonyítja, hogy egy nehéz esetben „(…) a helyes

---

[21] James MacLean: *Rethinking Law as Process. Creativity, Novelty, Change*. Routledge, 2012. 10.

[22] Re A – conjoined twins case, EWCA Civ. 254 (22 September 2000)

[23] Pontosan arról a „nyitott szövedékről" (open texture of law) beszél a bíróság, melyet Hart nyomán nevezünk így és értelmezünk így.

[24] James MacLean: *i. m.* 12.

[25] Az esetet elemzők például azon kérdés kapcsán is vitatkoztak, hogy az ikrek egyáltalán személyek voltak-e, mivel (az összenövés miatt) nem volt értékelhető autonóm létezésük. Vajon az etikai „személy" kategória-e a megfelelő rájuk nézve, vagy az „emberi lény"? Ez a probléma azért nem lett fajsúlyos részletkérdése az ügynek, mert egy korábbi ügy (Rance v Mid-Downs HA (1991)) megállapította: a gyermeket, ha élve megszületik, az angol jog már jogilag releváns személyként kezeli, mivel szerveinek működése már nem az anya szervezetétől való összekapcsolódástól függ, attól ugyanis a szüléssel elválasztódott és önállósult. John Harris: Human Beings, Persons and Conjoined Twins: An Ethical Analysis of the Judgment in Re A. Medical Law Review. No. 9. Autumn 2001. 221-236., 233-235.; Sally Sheldon – Stephen Wilkinson: „On the Sharpest Horns of Dilemma": Re A (Conjoined Twins). *Medical Law Review*. February 2001. 201-207., 206.

választ megtalálni nem egyszerű."[26] MacLean szerint a jogi problémákat ellentétes fogalmak, ellentétes elvek és ellentétes értékek okozták.[27]

Ward bíró kifejtette: „Mary 'élősködő' létezése Jodie életének végét fogja jelenteni. Ha Jodie beszélni tudna, minden bizonnyal tiltakozna: 'Állj le, Mary, hiszen megölsz!' Marynek pedig nem lenne válasza erre. (…) senki, csak az orvosok tudnának segíteni Jodie-n. Mary már ugyanis a segítségen 'kívül' van."[28] Korábbi példák kapcsán is látható volt, hogy az élet tisztelete minden társadalomban alapelv, s például ezért is engedte meg Aquinói Szent Tamás az önvédelemből történő emberölést. Orvosilag tény, hogy Mary gyakorlatilag megöli Jodie-t, ha nem választják szét őket, hiszen Mary rossz állapota hatással van Jodie-ra is; Mary Jodie szívét és tüdejét, valamint oxigéndús vérét használja, s Mary szervezete úgy hat erre a különös együttélésre, mintha egy lassan ölő méreg lenne. Az amerikai terminológiában létezik egy kifejezés, az „igazságtalan élősködő" (unjust aggressor) szóösszetétel, melyet a bíróság túl durvának tartott alkalmazni; a kifejezésnek ugyanakkor van keresztény gyökere is – Platón, Ciceró és Szent Ágoston is használták, s olyan helyzetre utaltak vele, amikor egy ártatlan áldozatot kell megvédeni (voltaképpen önvédelemről van szó), s valamiképpen a jelen ügyben Jodie is ilyen áldozatnak tűnik.[29] Ward álláspontja az volt, hogy az operáció kvázi önvédelemként értelmezhető, melyet nem Jodie, hanem az orvosok fognak elvégezni Jodie életének megmentése érdekében.

Ward megvizsgálta egyébként a kettős hatás elvének lehetséges alkalmazását, s úgy látta: számára az elv alkalmazása csak akkor világos, ha végső stádiumú beteg fájdalomcsillapítása kapcsán alkalmazzák, nem pedig a jelen ügyben,[30] ahol

---

[26] Re A – conjoined twins case, EWCA Civ. 254 (22 September 2000)

[27] James MacLean: *i. m.* 13.

[28] Re A – conjoined twins case, EWCA Civ. 254 (22 September 2000)

[29] Ágostont különösen érdekli a következő kérdés: egy ártatlan ember a jog alapján megölheti az igazságtalan támadót, aki közvetlenül támadja az ő személyét vagy javait, így ebben a helyzetben az élet kioltásának lehetősége bármiféle erkölcsi vagy jogi igazolás nélkül adott. Az alapvető nézet a keresztény erkölcs szempontjából viszont az, hogy tilos az emberi élet szándékos kioltása, még ha a civil jog lehetővé is teszi. Miért engedhető meg tehát egy utazónak, hogy kioltsa a rá támadó merénylő életét? Főszabály szerint ez tilalmazott magatartás, hiszen akár az élet, akár a tulajdon ellen irányul a támadás, azok végső soron nem az embert illetik, hanem Istent; az ilyen értékek elvesztése tehát nem igazolja az emberi élet elvételét, kivéve, ha a támadó igazságtalan. Ezen eredeti szövegkörnyezetet megfontolva érthető tehát, miért vetette el a bíróság, hogy Mary-t egyfajta igazságtalan támadóként aposztrofálja. Richard Shelly Hartigan: Saint Augustine on War and Killing: The Problem of the Innocent. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 27. No. 2. 1966. 195-204., 196-197.

[30] Mint ahogyan utaltunk rá, sokan vannak, akik akár az etika, akár a filozófia szempontjából kritizálják a kettős hatás elvét. Di Nucci egy tanulmányában nyolc érvet hoz fel az alkalmazás ellen, s az egyik éppen egy olyan észrevétel, melyre a bíróság is rátapintott: az elv voltaképpen egy használhatatlan erkölcsi princípium, mely nem ad választ arra, hogy cselekedjünk, ha a megengedett határok között akarunk mozogni. Di Nucci ennek kapcsán azt mondja, sok esetben többet segítene egy olyan (megjegyzem: haszonelvű) alapelv a kettős hatás doktrína helyet, mely az alábbi iránymutatást adná: minden esetben arra kell törekedni, hogy az emberi halálozást a lehető legkisebb mértékre szűkítsük. Kissé elébe menve a sziámi ikres jogeset megoldásához, itt csak annyit jelzek, hogy a végső elv, mellyel a bíróság igazolni kívánta a döntését („két rossz közül a kevésbé rossz választása") is hasonló célt szolgált, mint Di Nucci javaslata. Lásd bővebben Ezio Di Nucci: *i. m. (2014)*, 11.

a tett elfogadható célja és jó következménye Jodie megmentése, a rossz és nem akart következmény pedig egy személy halála – így felfogva a beavatkozást, az egészen biztosan nem Mary érdekét szolgálja, s nem fogja mentesíteni az orvosokat a büntetőjogi felelősség alól. Az esetek egy részében a jó cél és az előrelátható, de nem kívánt következmény (melyet Bentham nyomán az angol terminológia oblique intention-nek mond) mindegyike igazából közvetlen, szándékos. A bíróság tehát analóg eseteket próbált keresni, melyekből azt látta: „Ezekben az esetekben a kettős hatás elve meggátolja, hogy a (…) doktor szándéka bűnösnek minősüljön. Ez a típusú kettős hatás nem lesz releváns a Mary-re történő alkalmazás során, ha csak nem azt a puszta tényt nézzük, hogy az ő különválasztott testi integritásának helyreállítása, még ha a halál pillanatában is, de önmagában jó célként értékelhető és valami olyanként, ami nemcsak Mary, hanem Jodie érdekét is szolgálja."[31]

Brooke bíró szintén kiállt az operáció megengedhetősége mellett, de álláspontját más érvekkel támasztotta alá: a végszükséggel. Visszautal a Regina vs. Dudley and Stephens esetre,[32] amikor nem volt alkalmazható a végszükség, mondván: az intézmény nem használható fel annak igazolására, hogy ártatlan ember életét elvegyék, s így segítsék mások túlélését. Brooke szerint négy tényező bizonyítja, hogy az előttük lévő eset büntetőjogi kérdés, így pedig a végszükség alkalmazható: Mary a jog szempontjából személynek minősül; a beavatkozás emberölésként fogható fel; az operációt elvégző orvosok úgy látnak neki a feladatnak, hogy ugyan nem kívánják, de Mary meg fog halni; s végül pedig világos a körülményekre való tekintettel, hogy a tett nem emberölés, hanem végszükségben való cselekvés. A végszükség alkalmazásához az angol jog három feltételt állít fel, melyek Brooke érvelése szerint megállják helyüket a jelen ügyben: a magatartással egy elkerülhetetlen kárt igyekeznek elkerülni; semmi

---

[31] Re A – conjoined twins case, EWCA Civ. 254 (22 September 2000)

[32] 1884. július 5-én a Mignonette nevű brit hajó legénysége hajótörést szenvedett. A hajón négyen tartózkodtak: Tom Dudley, a kapitány, Edwin Stephens, Edmund Brooks és Richard Parker. Vízből és élelemből nem volt tartaléka a hajó legénységének. Július 24-én Dudley kapitány fejében megfogalmazódott a gondolat: emberi hús fogyasztásával minden bizonnyal túlélnék a viszontagságos időket. Dudley a Stephens nevű társával együtt eldöntötte, hogy a leggyengébb állapotban lévő személyt ölik meg, Parker tengerészt. A tettnek „köszönhetően" további három napra volt elegendő élelmük (az emberi hús, illetve vér révén), az elkövetés utáni negyedik napon pedig feltűnt a vízen egy hajó, ami megmentette a hajótörötteket. A megmenekülés ellenére a három túlélő elég rossz állapotban volt, de még így is biztos volt: ha nincs számukra még Parker húsa sem, akkor éhínség végzett volna mindenkivel. Az eset nagy kérdése: vajon Parker megölése bűncselekménynek, emberölésnek minősül-e vagy sem? A jogos védelem megengedi más ember életének elvételét, ha a saját életének megmentése a cél. Mivel Parker beteg volt, szó sem lehetett arról, hogy támadást intézzen Dudleyék ellen – mint azt a jogos védelem feltételezné. Az egyetlen indokolható esete az emberölésnek az, ha a cselekményt az élet, a ház vagy a tulajdon védelme érdekében követik el – ennek a fajta szükségességnek elkerülhetetlennek kell lennie. A bíróság azonban úgy találta: még ennek ellenére sem lehet úgy cselekedni, hogy egy ártatlan emberi életet feláldozzanak. A vádlottakat így emberölés bűntettében találták felelősnek, s kötél általi halálra ítélte őket a bíróság. Viktória királynő azonban kegyelmet adott számukra, így szabadulást nyertek. Lásd Her Majesty The Queen v. Tom Dudley and Edwin Stephens (1884) 14 QBD 273 DC

más nem jöhet szóba, amivel ésszerűen az adott célt el lehet érni; a magatartás következtében létrejövő kár nem aránytalan az elkerült kárral.[33]

Végül Walker bíró nem egy konkrét jogintézmény mellett érvelve foglalt állást az operáció megengedése mellett, hanem összefoglalta azokat az elveket, melyek mentén belátható a műtét ésszerűsége. Marynek ugyanúgy joga van az élethez (mind az angol common law, és a zsidó-keresztény alapokról nézve, mind pedig az európai Alapjogi Charta alapján), mint testvérének – emiatt az operációt nem lehet azzal az elsődleges céllal elvégezni, hogy Mary-t akarják megölni vele. Egy ritka és tragikus balszerencse miatt Mary és Jodie meg vannak fosztva a testi integritás és autonómia jogától, ami pedig természetes joguk lenne – ezért feltételezhető, hogy az operáció mindkettejük érdekét szolgálná. Mivel a beavatkozás nem Mary halála érdekében történik, hanem azért, hogy megadja Jodie-nak a kilátást egy hosszú és normális életre, ám ennek elkerülhetetlen következménye van: Jodie egészséges lesz, elnyeri a testi integritást, de Mary meghal, mert a saját szervezete önmagában nem tud életképes lenni. Ha az operációt nem hajtanák végre, Mary akkor is meghalna, de szenvedéssel és fájdalommal teli út várna rá – ezért is mondható el, hogy a műtét mindkettejük érdekét szolgálja. Az operáció tehát nem jogszerűtlen, mivel Mary halála előre látható ugyan, de elkerülhetetlen következmény, s a közbeavatkozás szükséges és halogatást nem tűrő, Jodie megmentése miatt. A két lehetséges rossz alternatíva közül az a kevésbé rossz tehát, ha a bíróság engedélyt ad az orvosi beavatkozás elvégzésére.[34]

A szakirodalomban Vanessa E. Munro elemzése kiválóan megvilágítja az eset erkölcsi vetületét: az eredendően deontológiai problémának látszó eset miként nyert utilitarista megoldást. A két nevezett irányzat két eltérő etikai útvonalat nyújt: a deontológiai etika számára az az alapvetés, hogy a kötelességeket, s így minden erkölcsi szabályt be kell tartani; az emberi cselekedet akkor lehet helyes és értékes, ha minden erkölcsi előírást maradéktalanul tiszteletben tartottunk. Az utilitarizmus szerint pedig az a cselekedet erkölcsös, amely a legtöbb ember számára a legnagyobb jót biztosítja, vagy a legtöbb kedvező következményt hozza létre.[35] Ezen utóbbi nézőpont gyakori érv szokott lenni a vitahelyzetekben, s például a deontológiai álláspontokkal összevetve is szembetűnő, hogy nem olyan szigorú, s viszonylag egyszerűen alkalmazható. Amikor tehát a bírák azon tűnődnek a sziámi ikrek kapcsán, hogy a műtét kinek az érdekét szolgálja, akkor egyfajta „kiegyenlítő tesztet" (balancing test) alkalmaztak, hogy a legalkalmasabb eredményre jussanak. Ezen teszt alkalmazásával viszont a bíróság aláásta korábbi állásfoglalását, nevezetesen, hogy Maryt önálló személyként kezeli a jog, s emiatt számára is nyitva áll az önálló élet lehetőségének ajtaja – s ez a lehetőség egyenlő azzal, ami

[33] Re A – conjoined twins case, EWCA Civ. 254 (22 September 2000)

[34] *Uo.*

[35] Hársing László: *Irányzatok az etika történetében.* Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2001. 79-81. és 146-147.

Jodie, az egészséges iker számára is adott.[36] Itt valójában egy nagy zavart okozó paradoxonról van szó, ami „a bíróság azon próbálkozásában keresendő, hogy legitimáljon egy magasan minőségi és igen szükséges döntést, méghozzá egy okos terminológia álruhájában."[37] Munro kemény szavakkal illeti a bíróságot; észrevételezi, hogy míg ugyanis Ward bíró ügyelt arra, hogy ne hangsúlyozza Jodie életének elsődlegességét, eközben igazából nyelvi fortélyt alkalmazott: felhívott egy megkülönböztetés nélküli distinkciót, a bizonyosságot sebészcsoportokra hivatkozva fogadta el, egy szóval elárulta a valóságot. A „két rossz közül a kevésbé rossz választása"-dilemma elbukott annak álcázásában, hogy a teszt alkalmazása a gyökereit az utilitarista vizsgálat keretein belül találja meg. Munro szerint ez a bíróság szkeptikussága miatt történt így: a domináns jogok tézisét olyan versengő jogokon alkalmazták, amelyeket nem lehetett autonóm és lehatárolt entitásoknak betudni. „Ahol a nyelv és az (emberi) jogok intézményei vitathatatlan elválasztással találják szembe magukat, ahogyan az Jodie és Mary esetében is tapasztalható volt, a jog hatásosan áthelyezi az etikai paramétereit egy még inkább utilitarista etikába, míg fenntartja a felszínes hűséget az alapjogi diskurzus retorikájának."[38]

Néhány kiegészítő gondolat a jogeset által felvetett jogi és erkölcsi megoldásokról

Indokolt néhány megjegyzést tenni a jogeset kapcsán. Vajon az orvosok magatartását miért esik az „emberölés" kategóriáján kívül? Világos, hogy a sziámi ikrek szeparációs műtétje igen ritkaságszámba menő eset, amikor is az ártatlan emberi élet feláldozásának problémája jelenti a morális nehézséget, s az elemzett jogesetet megelőzően nem merült fel olyan ügy, amelyben jogilag kellett volna állást foglalni egy ilyen műtét megengedhetőségével kapcsolatban. A kérdés felveti az orvosi tevékenység jogi felfogását,[39] másrészt pedig a pszichikai viszonyt a magatartáshoz, melyet a büntetőjog a bűnösség intézményével magyaráz meg. Di Nucci szerint nehézség először ott jelentkezik, hogy az emberölés tilalmazása meglehetősen általános keretben került megfogalmazásra a jogrendszerekben, s a törvényhozók nem szoktak különbséget tenni az ölés egyes fajtái között, s nem tesznek említést a tényállás alóli kivételekről. Ezért fordulhat elő, hogy időnként, egy-egy nagy vihart okozó ügy kapcsán felvetődik a kritériumok leírása, melyek révén – természetesen csak igen szigorúan körülhatárolt helyzetekben –

---

[36] Vanessa E. Munro: Square Pegs in Round Holes: The Dilemma of Conjoined Twins and Individual Rights. *Social Legal Studies*. 10 (4) 2001. 459-482., 469.

[37] *Uo.*

[38] *Uo.* 470.

[39] Jogi értelemben „(…) az orvosi tevékenység keretében végrehajtott jogszerű cselekmények a hivatásbeli jogok gyakorlása körébe tartoznak, amelyek diszpozíciószerűek ugyan, de nem veszélyesek a társadalomra. (…) Az orvosi tevékenység azonban csak akkor nem jogellenes, ha az a foglalkozási szabályok megtartásával történik. A jogirodalomban és az ítélkezési gyakorlatban uralkodónak tekinthető álláspont szerint az orvosi tevékenység körében a felelősség általában akkor állapítható meg, ha az orvos tevékenységét nem szabályszerűen végezte." Balogh Ágnes: A kettős hatás elve a büntetőjogban. In Kovács Gusztáv – Varga Krisztina – Vértesi Lázár (szerk.): *i. m.* 68-69. és 70-71.

„kivételeket" lehetne megfogalmazni az emberölés alól.[40] Jogi nézőpontból azonban azt is értékelni kell, hogy a határesetek felvetik az élethez (és emberi méltósághoz) való jogot, s kérdőjeleket támasztanak egy olyan jelenség köré, melyet eleve mindenek felett állónak mondunk: ez pedig az emberi élet (és méltóság).[41] Szintén általánosságban elmondható az állami gyakorlatokat tekintve, hogy az élethez való jog, mely az államok védelmét élvezi, nem szenvedhet csorbát, vagyis az állam nem rendelkezhet az élet biztosan bekövetkező elvételéről, viszont határesetekben előfordulhat az élet más ember általi elvétele s ennek állam általi „elfogadása", s szintén így merülhet fel az élet kockáztatása, az élethez való jog esetleges sérelmének megengedése. Itt jön számításba például a magzatvédelem, az eutanázia és a lőfegyverhasználat kérdése – ezen kérdések kapcsán az államokban hosszú, heves alapjogi disputák zajlottak, míg kialakult egy elfogadott álláspont, s az állami megoldások egyébként igen eltérőek lettek. E problémák mellett kell említést tenni arról, hogy a jog nagyon kevés esetben ugyan, de kifejezetten *eltűri* az élet elvételét: [42] nem tekinti például jogellenesnek az emberölést, ha azt jogos védelmi helyzetben[43] vagy végszükségben[44] követik el

---

[40] Di Nucci, Ezio: *Eight Arguments Against Double Effect*. Proceedings of the XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie (forthcoming). Elérhető: https://philarchive.org/archive/DINEAA 2-3 (Letöltés: 2020. szeptember 12.)

[41] Szándékosan nem megyünk bele abba a hatalmas irodalmat felvonultató kérdésbe, hogy mi az emberi élet és méltóság egymáshoz való kapcsolata. A nemzetközi megoldásokat tekintve talán többségben van az ún. dualista álláspont, mely nehezen tudja egységként kezelni a két jelenséget, hiszen az egyik kifejezetten testi jellegű, a másik lelki aspektusú. Elvileg a testi jogok alacsonyabb rendűek lennének a méltóságnál, emiatt a dualista felfogásban a méltóság élvez abszolút védelmet, s a hierarchiában alatta elhelyezkedő élethez való jog pedig bizonyos estekben (elvileg) korlátozható. Mindezzel szembe megy a monista emberkép, amely az élet és a méltóság oszthatatlanságát fejezi ki. A magyar alkotmánybírósági gyakorlat alapján a következő mondható. A személyi védelmi kör kapcsán egyértelmű, hogy mindkét jog jogosultja csakis ember lehet, a méltóság az emberi élettel együtt járó minőség. A tárgyi védelmi kör azonosságát szintén a 23/1990. (X. 31.) AB határozatból lehet kiolvasni: „"(…) az emberi méltóságtól az embert csakis életének elvételével lehet megfosztani, s ezzel mindkettő végérvényesen megszűnik"; „(…) az élethez és a méltósághoz való jog csak elvehető, mégpedig csakis visszafordíthatatlanul, és akkor minden más jog is megszűnik." Zakariás Kinga ezzel összefüggésben rámutat: a 'megfosztás' szó lehetővé teszi az emberi méltóság korlátozását enyhébb esetekben, a 'csak elvehető' szófordulat kizárja a méltósághoz való jog önmagában való korlátozását, következésképpen a méltósághoz való jog önálló tartalmát. Lásd ZAKARIÁS Kinga: *Az emberi méltósághoz való alapjog. Összehasonlító jogi elemzés a német és magyar alkotmánybírósági gyakorlat tükrében* (Budapest: Pázmány Press, 2019) 295. és 316.

[42] Zakariás Kinga: *i. m.* 302.

[43] Ha testi épségünk ellen intézett támadásról van szó, arra csak arányos fellépéssel reagálhatunk – ez úgy is arányos, hogy a támadó halálát jelenti. Valójában tehát a sértetti védekezés arányos reakció, mert ő maga is testi sértés okozására törekszik, azonban a beállt halál tekintetében csak gondatlanság állapítható meg – így a minősítés emberölés helyett halált okozó testi sértés lehet, ha ugyanis az elkövető a támadó halálát tűzi ki cselekedete céljaként, akkor szándékos emberölésért kell felelnie). Mészáros Ádám Zoltán: A jogos védelem általános szabályai – különös tekintettel a szükségességre és az arányosságra. In Hollán Miklós – Barabás A. Tünde (szerk.): *A negyedik magyar büntetőkódex: régi és újabb vitakérdések.* MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, Budapest, 2017. 13-30., 20.

[44] A végszükség a jogos védelemhez hasonlóan általában a jogellenességet kizáró okok között szerepel a büntetőjog intézményrendszerében. Míg a jogos védelem kapcsán azt szokták hangsúlyozni, hogy ott a jogtalanság áll szemben a jogszerűséggel, úgy a végszükség esetében pedig éppen két jogszerűnek mondható pozíció kerül konfliktusba. Orosz P. Gábor: Jogos védelem és végszükség, mint a

(ezek a kategóriák büntethetőséget megszüntető okot jelentenek). A helyzet tehát az, hogy az emberi élet „kioltásával" járó operáció, melyet sziámi ikreken hajtanak végre, a közelmúltig nem merült fel határesetnek lenni, így tehát érthető, miért volt olyan nehéz dolguk az esetet eldöntő bíráknak.

A bírák érvelésének egyik fontos eleme volt a kettős hatás elve, mely – mint utaltunk rá – sok esetben kísérőjelensége a jogi-erkölcsi dilemmáknak. Az angol-amerikai tudósok a XX. század második felében kezdtek élénken érdeklődni a kettős hatás elve iránt, gondolataik nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a kettős hatás elvének jogi olvasatát is világosan kidolgozzák és felhívják a figyelmet az emberi cselekvések mögött húzódó szándékra, s ennek jogi minősítésére. Herbert Hart volt az első a jogtudósok között, aki vizsgálat tárgyává tette a kettős hatás elvét és annak két paradigmatikus esetét *Intention and Punishment* című tanulmányában.[45] Írása nemcsak emiatt figyelemfelkeltő, hanem más okokból is: Hart észrevette, hogy egy magatartás szándékolt hatása és a tett előre látható hatása meglehetősen eltérően van értelmezve a büntetőjogban és másutt. Rámutat arra, hogy a cselekvő szándéka egyrészt filozófiai kérdés (s a filozófusok mindig is rettentő bonyolult kérdésként tüntették fel a problémát), míg a cselekvő szándéka számításba jön a büntetőjogi felelősség kapcsán is – ez utóbbi fogalom kihívásairól pedig a jogtudósok vitáznak. Ez az észrevétel azért fontos, mert az erkölcsileg és jogilag nehezen megítélhető esetek kapcsán is javarészt az jelenti a problémát, hogy miként értékeljék az elkövető *szándékát*. Tehát, Hart is jelzi, hogy a szándék megléte adott esetben elégséges egy bűncselekmény megállapításához, máskor pedig azt mondjuk, hogy a szándék szükséges velejárója bizonyos bűncselekményeknek – de léteznek ez alól kivételek.[46] Hart a Desmond-ügyet idézi,[47] melyben 1868-ban egy csoport ír férfi meg akart menteni két honi embert a börtönből. Egy Desmond nevű férfi ennek érdekében bombát tett a börtön falához, majd meggyújtotta – a robbanás hatására azonban az épület felrobbant, a bent tartózkodók (s azok is, akiket ki akartak szabadítani) életüket vesztették.[48] Hart leszögezi, hogy ilyen esetekben „[a] jog nem kívánja meg, hogy az eredmény olyasféle szándékolt eredmény legyen, mint amilyet a vádlott elhatározott, akár mint eszköz vagy cél, és itt a jog elválik attól, amit általában azon a kifejezésen értünk, hogy 'valaki szándékosan megölte azokat a férfiakat'. A jogon kívül egy alig előre látott, sőt, nem akart eredmény általában nem szándékoltként jelenik meg, s ez a nagy és a kis dolgokban is így van."[49]

---

jogellenesség kizáró okai a római jogban és napjainkban. *Jogelméleti Szemle*. 2003/2. szám. Elérhető: http://jesz.ajk.elte.hu/orosz14.html (Letöltés: 2021. augusztus 23.)

[45] Lawrence Masek: *Intention, Character and Double Effect*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2018. 141.

[46] Herbert L. A. Hart: Intention and Punishment. In Herbert L. A. Hart: *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*. Second Edition. Oxford University Press, Oxford, 2008. 113-135., 115-116.

[47] Cerny Hartot elemezve kifejti, hogy a Desmond-ügyhoz nagyon hasonló tényállást mutat fel a Regina v. Woollin, House of Lords ügy is. Lásd 84-85.

[48] Regina v. Desmond 3 VLR (L) 48

[49] Herbert L. A. Hart: *i. m. (2008)*, 120. o.

A magatartás szándéka, célja kapcsán jelentkezik egy érdekes jelenség, amely a jogi megítélésnél is számításba jön; ezt Hart is érzékeli, s Philippa Foot filozófus a „közelség problémájaként" (closeness problem) nevezi meg.[50] Hart példája a jelenség leírására igen szemléletes: ha valaki figyelemfelkeltés okán zajt csap, úgy, hogy kalapáccsal üt egy üveget, az üveg el fog törni. Az üveg eltörése, mint következmény nem tekinthető esetlegesnek, mert hogy bárki, bármikor akarna kalapáccsal ütni egy üveget, az mindig eltörik – ez viszont azt is jelenti, hogy a cselekvő, aki ugyan figyelemfelkeltésre törekedett, nem igaz, hogy nem szándékolta eltörni az üveget. A megállapítás tehát az, hogy a cselekmény és a hatása közötti kapcsolatot nem jellemzi esetlegesség. Ilyen problémák az etikában, bioetikában gyakran felszínre kerülnek, amikor a cselekvő nem akarja a tett valamely hatását, bár valami olyan dolog elérésére törekszik, ami szükségszerűen összekapcsolódik egy másik hatással. Itt tehát arról az összefüggésről van szó, amit az angolszász jog a *direct intent* (közvetlen szándék) és *oblique intent* (nem közvetlen, eshetőleges szándék) fogalmával ír le: különbséget kell tenni aközött, amit a cselekvő akar és aközött, ami előre látható következmény ugyan, de nem akaratlagosan végbemenő.[51]

Konklúzió

Az elemzés révén láthatóvá vált, hogy egy igen egyedi és már-már szélsőséges jegyekkel jellemezhető jogeset segítségével is kiválóan árnyalható a jogi-erkölcsi ítéletek konfliktusa. A máltai sziámi ikerpár jogesete alkalmas volt arra, hogy demonstrálja: ha a konklúziót illetően egyet is értettek a bírák, úgy mindannyian más-más úton jutottak el a jogilag és erkölcsileg is megnyugtatónak mondható döntéshez. Természetesen az ügy igen speciális adottságai számos további elemzés számára is kiváló alapot nyújtanak. Az utókor hálás lehet az ügyet eldöntő bíráknak, mivel hosszú utat jártak be, míg megtalálták a megfelelő érvelési utakat, s közben számos előkérdését és csomópontját érintették bizonyos jogintézmények jogi és erkölcsi olvasatának. S hogy milyen üzenetet közvetít ez az eset az erkölcsileg nehéz esettel találkozó bírák számára? Kielégítheti, és elégítse is ki az ítélet az erkölcs követelményeit, ha a jogi tényállás megköveteli vagy legalábbis vonatkozik erkölcsi követelményre.

---

[50] Philippa Foot: *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*. 2. https://philpapers.org/archive/footpo-2.pdf (Letöltés: 2021. augusztus 23.) Lásd még Ralph Wedgewood: Defending Double Effect. 384-401.

[51] Hebert L. A. Hart: *i. m. (2008)*, 120-122.

Egresi Katalin

A SZABADSÁG ÉS EGYENLŐSÉG DICHOTÓMIÁJA A TÁRSADALOMFILOZÓFIA NÉHÁNY KÉPVISELŐJÉNÉL

Bevezetés

A társadalmi együttélés, akár politikai közösség formájában, akár egyén és közösség viszonyának értelmezésében, azaz a társas viszonyok elemzésében gondolkodunk, mindig is a társadalomfilozófia meghatározó problémái közé tartozott. Miért élünk közösségben? Mivel igazolható a politikai hatalom? Hogyan és milyen elvek mentén oszthatók szét a közösségi javak és kötelezettségek? Ezek mindegyikére adott válaszok nemcsak több könyvtárnyi szakirodalmat eredményeztek, hanem számtalan elméleti nézőpontot is. A XVI. századtól kezdődően azonban jelentős változáson ment át a társadalomról alkotott felfogásunk, amelyek hatásai napjainkig érezhetők. Ez leginkább annak köszönhető, hogy a *premodern* (antik és középkori) társadalomfilozófiákhoz képest radikálisan megváltozott a társadalmi viszonyrendszer, s ez hatott a politikai közösség természetére, illetve a politika és a jog viszonyára. Gondoljunk bele abba, hogy az egyenlőtlenség/egyenlőség kérdésének megítélése, s ezen keresztül a javak és kötelezettségek elosztásának igazságossága; a politikai engedelmesség igazolása és az egyén jogi statusának mai megítélése egyaránt a modern kornak köszönhető.

Arisztotelész „megoldása”

Az ókori görög poliszokban, illetve a középkori monarchiákban az egyén, mint individuum ismeretlen fogalom volt. Az embert a közösségi hierarchiában elfoglalt helyzete határozta meg, ehhez kapcsolódott jogi státusza, amely a születési és vagyoni kiváltságokkal rendelkezők szűk csoportját, valamint a kiváltság nélküliek széles rétegét jelentette. Ehhez igazodott a politikai hatalom természete, az arisztokratikus – érdemi és/vagy születési előjogokon alapuló – kormányzás idealizált képe, amelynek célja egy erkölcsös és intellektuális politikai vezetés megvalósításában és a neki való engedelmességben öltött testet.

A szabadság egyet jelentett a közösségi életre való alkalmassággal; azaz szabadnak tekinthető a közügyek vitelére képes ember, akár teljes jogú polisz polgárként, akár a feudális állam uralkodójának politikai tanácsadójaként.[1] Ezt elemezte Benjamin Constant behatóan *A régiek és modernek szabadsága* című művében, s ezzel igazolta azt, hogy az egyén, mint politikai élőlény - zoon politikon – a politikai/közösségi tevékenység gyakorlásában élte meg

[1] A politikai nyilvánosság két formája az antik agora és a középkori lovagi tornák helyszínei. In. Jürgen Habermas. A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Osiris, Budapest, 53-58.

szabadságát; az újkor embere pedig a politikától való szabadságban, a magánélet – privát szféra, civil társadalom – szabadságában, saját önkibontakozásában. [2]

A két egymásnak teljesen ellentmondó felfogás mögött komoly koncepcionális különbségek húzódtak meg. A politikai életre való alkalmasság egyik fontos sajátossága Arisztotelész *Politika* című művében az erkölcsös/helyes élettel való azonosítása. A szabad, közügyeket intéző/irányító polgár élete tekinthető kiteljesedett életnek, hiszen megvalósítja az emberi élet végső célját – teleologikus szempontból nézve – így a legmagasabb rendű hivatásnak tekinthető.[3] A kontemplatív, elmélkedő élet gyakorlati vonatkozása maga a politikai tevékenység. A politikai közösségen belül teljesen természetesnek tekinthető a hierarchia. Mivel az egyén a társadalom tagja, attól elválaszthatatlan, helyzete attól függ, hogy milyen funkciót tölt be. Ahogy a családi háztartásban – oikos - alá-és fölérendeltségi viszonyok sokasága (úr-szolga, férfi-nő, apa-gyermek) található, úgy a politikai közösség szintjén is különbséget kell tenni polgárjoggal rendelkezők és a társadalom többi rétege között. „Mert hiszen másképp uralkodik a szabad ember a szolgán, másképp a férfi a nőn, másképp a felnőtt ember a gyermeken…Így hát a vezetőben a tökéletes erkölcsi kiválóságnak kell meglenni (mert az alkotás elsősorban a tervező érdeme, márpedig az ész a tervező), a többiben aztán annyi, amennyi őket megilleti.”[4]

A társadalmi hierarchia másik oldala a vagyoni különbségek megítélése. Nemcsak az alapján tehetünk különbséget emberek között, hogy ki szólhat bele a politikai ügyek intézésébe, hanem hogy milyen vagyoni helyzetben van az adott családi közösség. Arisztotelész kiindulópontja a vagyonszerzés elfogadása. „A vagyon hozzátartozik a családhoz, s a vagyonszerzés a családfenntartáshoz (mert az életszükségleti cikkek nélküli élet és a boldog élet egyaránt lehetetlen); feltétlenül szükségük van a maguk külön-külön szerszámára, hogy a munka eredményes legyen.”[5]A *Politika* igen részletesen taglalja a magántulajdon és köztulajdon problémáját. Miért? A politikai életben való részvételnek egyfelől anyagi előfeltételei voltak, ám a termelőmunkát nem ez a réteg végezte el. Közügyekkel az a személy tudott foglalkozni, akinek nem kellett előállítani családja fenntartásához az anyagi javakat. Másfelől Arisztotelész különbséget tett magántulajdon és köztulajdon, pontosabban azok erkölcsi megítélése között, az alapján, hogy a tulajdon „gyümölcseit” társadalmi szempontból hogyan lehet hasznosítani. Ebben a nézőpontban a túlzott felhalmozás, a szükségleten túli fogyasztás elfogadhatatlan volt: „…anyagi javak felhalmozása, amely az élethez szükséges, s a városállam és a család közösségére hasznos.”[6] Mindez az

---

[2] Benjamin Constant: A régiek és modernek szabadsága. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1997.

[3] Arisztotelész: Politika. Gondolat Kiadó, Budapest, 1969. 83.

[4] Arisztotelész: Politika. uo. 105.

[5] Arisztotelész: Politika. uo. 84.

[6] Arisztotelész Politika: uo. 94. Ehelyütt a görög filozófus vitatkozott azzal a Szolónnak tulajdonított nézettel, hogy „….nincs a gazdagságnak megmérhető határa az emberek szemében.” Uo.

önállátásra vagy cserekereskedelemre építő kis városállamok világában gyökerezett. A tulajdon formája a föld volt.

Elméleti nézőpontból négy különböző helyzetet különböztetett meg: 1) magántulajdon és annak közösségi rendeltetése; 2) magántulajdon és annak egyéni élvezete; 3) köztulajdon és annak egyéni élvezete, 4) köztulajdon és annak közösségi élvezete. Miért fontos ez a tipizálás? Egyfelől a magán-és köztulajdon közötti különbségeket szemlélteti, másfelől pedig a tulajdoni formák és azok gyümölcsei/hasznosítása között tesz különbséget. Nem mindegy ugyanis, hogy a magántulajdon gyümölcsei/hasznai kizárólag az egyén boldogulását hivatottak szolgálni vagy annak valamilyen. a társadalomra nézve kedvező hatása is van. Mivel Arisztotelész számára a célra irányultság (teleologikus nézőpont) eleve adott volt, ezért a tulajdon megítélésével kapcsolatban sem hagyható figyelmen kívül. Ugyanakkor nem a tulajdon formája a központi probléma nála, hanem annak rendeltetése. Miért rendelkezik tulajdonnal az egyén? Mi a célja a közösségben a tulajdoni viszonyoknak? A válasz egyszerűnek tűnik, egy magasabb rendű élet, a társadalom számára példamutató életforma, s az eudaimonia (jól-lét erkölcsi és intellektuális értelemben) elérésének eszköze.

Az első típusba olyan tulajdoni helyzetek tartoznak, amikor valaki magántulajdonának „gyümölcseit", „hasznait" mások számára is elérhetővé teszi. Megfelelő példa erre, ha a tulajdonomban van számos értékes festmény és mint tulajdonos hozzáférhetővé tehetem mások számára (magántulajdon-közös használat), vagy kizárólag én élvezhetem (magántulajdon-magánhasználat), kizárva ebből a társadalom többi tagját.[7] Mindkét esetben magántulajdonról beszélünk, ám a funkciójuk eltérő megítélés alá esik. Bár Arisztotelész nem veti meg a második lehetőséget, a tulajdonnal együtt járó egyéni élvezetet, de szerinte az helyes, ha valaki saját tulajdonában álló dolgok hasznait családi (ahogy ma mondanánk privát) szükségletén túl mások számára is hozzáférhetővé teszi.

Ezzel szemben a köztulajdonnal rendelkezés mindkét formája elítélendő, mind a közösségi javak egyéni használatát/kisajátítását, mind a köztulajdon közösségi használatát, ez utóbbi az un. potyautas jelenséghez vezethet.[8] A közös tulajdon egyik legnagyobb hibája ugyanis, hogy akik keményen dolgoznak és kicsiny a hasznok, sérelmesnek tartják azt, hogy mások kevesebb erőfeszítéssel ugyanolyan mértékben, vagy jobban élvezik azok gyümölcseit.[9] A tulajdon közös birtoklása számtalan civakodás példája lehet.

A két tulajdoni forma közül a magántulajdon melletti elköteleződés azzal támasztható alá, hogy az egyént egyrészt hatékonyabbá teszi, hiszen önmaga boldogulását szolgálja (önszeretet pedig Arisztotelésznél sem megvetendő tulajdonság), ám mindezek mellett a közösségi létre nevelés, egy erkölcsileg helyes élet kibontakozásának lehetőségét hordozza magában. A magántulajdon *telosza* tehát egy intellektuálisan és erkölcsileg kiváló élet megvalósításában áll.

---

[7] David Ross: Arisztotelész. Osiris, Budapest, 1996. 316.

[8] David Ross: Arisztotelész: uo. 316.

[9] Arisztotelész: Politika: uo. 215.

A társadalomfilozófia egész történetét végig kíséri a magántulajdon és köztulajdon megkülönböztetésének dilemmája, s az utópikus – magántulajdon eltörlését szorgalmazó több ízben felbukkanó – nézetek mellett, számos eltérő álláspontot láthatunk. Az ókori görög bölcselő kifejezetten fontosnak tartotta a magántulajdont, ám szorgalmazta annak erkölcsi motívumait. „A magántulajdonból eredő civakodásnak oka nem a magántulajdonban, hanem az emberi természet hitványságában keresendő."[10] A magántulajdon tehát lehetővé teszi az egyén boldogulását, másfelől a társadalmi létre nevelés, a társadalomban élés gyakorlását; míg a köztulajdon ez utóbbihoz nem segít hozzá. Akár magánszemélyként, akár közösen használjuk a közösségi javakat, annak demoralizáló hatása lesz. „A nemes természetű embernek gyakorolnia kell magát abban, hogy ne akarjon túl sokat; a kevés nemes természettel rendelkező embert pedig meg kell akadályozni abban, hogy sokat szerezzen."[11] Sőt, a közös tulajdon elvének gyakorlati alkalmazása olyan lenne, mintha népgyűlési törvényjavaslattal akarnánk megszüntetni az önzést, ami lehetetlen, az önszeretet ugyanis az emberi természetben gyökerezik. Ezen a ponton meg kell említenünk, hogy Arisztotelész etikájának középmértékként ismertté vált módszerét[12] láthatjuk a tulajdoni formák közötti különbség elemzésénél. Amennyiben egy adott tulajdonság két szélsőséges formáját (mértékét) egyaránt rossznak tartjuk, ami a tulajdon esetében egyfelől azt a fokú önszeretetet jelenti, hogy az egyén korlátlan mértékben a maga élvezetére növeli vagyonát, másik oldalán pedig a köztulajdon kizárólagossága és az önzés „kiiktatása" áll, akkor ezen a képzeletbeli vonalon a szükségletekre korlátozott magántulajdon -, amely egyúttal a boldog élet alapja – helyezkedik el a nemes jellemmel párosulva. Ez azt jelenti, hogy a vagyon gyümölcseit közösségi szinten kamatoztatja a tulajdonos. Arisztotelész egyúttal szembehelyezkedik Platón *Államának* egyik legfontosabb vonásával is, azzal a mestere által vallott nézettel, hogy az állam vezetőinek vagyonközösségben kell élniük, annak érdekében, hogy ne a magánérdekek, hanem a közösségi ügyek iránt érdeklődjenek.[13] Már az ókori racionális filozófiában is jól látszott, hogy a tulajdon és annak rendeltetése két teljesen eltérő megítélés alá esett. Arisztotelész érvelése szerint a tapasztalat azt mutatja, hogy nagyfokú erény mérsékelt külső javakkal nagyobb boldogságot eredményez, mint ha a számottevő külső javak csekély erénnyel párosulnának. Platón viszont amellett érvelt, hogy a nevelés révén kibontakozó kiváló élet arra ösztönzi az embereket, – bölcseket – hogy magántulajdonukat osszák meg másokkal.

Végül ki kell térnünk a javak és kötelezettségek közösségen belüli elosztásának az igazságosság erényével összefüggő problémájára. Anélkül ugyanis, nem tudunk az emberek közötti nagyobb fokú egyenlőtlenség, illetve

---

[10] David Ross: Arisztotelész: uo. 316.

[11] David Ross: Arisztotelész: uo. 317.

[12] Arisztoteles: Nikomachosi Etika. Pantheon, Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda, Budapest, 1942. Első kötet. XIII- XIV.

[13] Platón: Állam. In. Platón Összes Művei, 2. kötet. Gondolat Kiadó, Budapest,

egyenlőség létjogosultsága mellett érvelni, hogy ne tegyük fel a kérdést: milyen alapon mondhatjuk azt, hogy valamilyen jog vagy kötelezettség elosztása igazságos? Arisztotelész bár megkülönbözteti a *szám szerinti* és az *osztó igazságosságot*, [14]nem támogatja a „mindenkinek ugyanannyit" elosztás elvét, így elutasítja a társadalmi és vagyoni helyzetek teljes egyenlőségét. Ez részben kapcsolódik a tulajdoni formákról vallott nézeteihez. Az emberek nem a teljes egyenlőség elve alapján, hanem az érdem szerint részesülhetnek mind a közösség javaiban, mind annak terheiben; ami egyúttal azt jelenti, hogy az egyenlőtlenség nagyobb fokú igazságosságot eredményez, mint az egyenlőség.

A társadalmi szerződés elméletei

Az újkori társadalomfilozófia legjelentősebb alkotásai a társadalmi szerződések elméletei. A társadalmi szerződés annak a korszaknak a terméke, ahol az embert már önálló individuumként határozták meg, s az emberek sokkal több tekintetben voltak egyenlőek, mint egyenlőtlenek, így ez utóbbit kellett megindokolni. Jelentős különbségek vannak azonban a társadalmi szerződés teoretikusai között a tekintetben, hogy hogyan jellemezték az emberi természetet, így eltérő társadalomfelfogást és eltérő politikai közösség koncepciókat alkottak.

Hobbes az emberi természet lényegét annak konfliktusos voltában ragadta meg. Szerinte az emberi társadalmat pont az különbözteti meg a méhek és hangyák közösségétől, hogy elkülöníti ezen érdekköröket egymástól és az emberi társaulások önszántukból nem képesek egy kommunitárius modell megvalósítására. „Először is mi más élőlényekkel ellentétben szakadatlanul versengünk egymással a megbecsülésért és a méltóságért. Következésképpen közöttünk irigység, gyűlölködés, végül hadiállapot uralkodik, e lények között viszont nem. Másodszor ezen lényeknél nincs különbség a közjó és az egyéni jó között, s mivel természettől fogva egyéni javukra törekszenek, ezáltal a közjót is elősegítik. Ezzel szemben az ember, aki abban leli örömét, ha összehasonlítja magát a többi emberrel csak azt élvezi, ami kiemelkedő."[15] Az ebből kivezető utat az uralkodói szuverenitás megteremtése oldja meg, amely az állam területén belül meghatározott és megkérdőjelezhetetlen, végső és korlátlan döntés centruma.

Hobbes a *Leviatán*ban az állam keletkezése indokának az ember természetétől fogva szabad és mások felett uralkodni akaró voltát jelölte meg. Egyedül az állam képes azon önkorlátozó intézkedések bevezetésére, amely biztosítja az egyén önfenntartásának, életben maradásának feltételeit. „Olyan közhatalmat, amely a külső támadástól és az egymásnak okozott jogtalanságoktól meg tud minket védeni és ezáltal olyan biztonságot nyújt nekünk, hogy szorgalmunk és a föld gyümölcseinek jóvoltából elláthassunk önmagunkat, és elégedetten élhessünk, csakis azon módon lehet létrehozni, hogy minden hatalmat és erőt egyetlen

---

[14] Államelmélet 1. A modern állam elméletének előzményei és történeti alapvonalai. (szerk. Takács Péter), Szent István Társulat, Budapest, 2007. 35.

[15] Thomas Hobbes: Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma. Első kötet. Kossuth Kiadó, Budapest, 1999. uo. 207.

személyre vagy egyetlen olyan gyülekezetre ruházzunk át, amely az akaratunkat egyetlen szótöbbséggel egyetlen akarattá alakítja. Ami azt jelenti, hogy egy olyan személyt, vagy gyülekezetet jelölünk ki, amely valamennyiünket megtestesíti, vagyis valamennyiünk megbízottja s hogy magunkénak ismerjük el mindazt, amit a minket ily módon megtestesítő személy a közbéke és közbiztonság dolgában cselekszik vagy elrendel, s akaratának és ítéletének mindegyikünk alárendeli maga akaratát és ítéletét [...] így születik meg az a nagy LEVIATÁN, [...] amelynek békénket és oltalmunkat köszönhetjük."[16]

Locke szerződéselmélete merőben eltért a Hobbes modelltől. Az embert természetétől fogva szabad és egyenlő lényként ábrázoló szerző a polgári kormányzat alapjának a közös törvények szerinti élet megszervezését és a törvényt megsértők szankcionálását tekintette. Az állam létrehozásának indoka ebben az esetben is a társadalmi béke fenntartása, de ez már politikai közösség egészén keresztül történik. Locke Hobbesnak a bibliai szörnyként jellemzett államáról nem kis iróniával beszélt: „Mert miféle biztonság és miféle védelem jut az alattvalóknak az ilyen államban az abszolút uralkodó által alkalmazott erőszakkal és elnyomással szemben? [...] Aki így gondolkodik, az azt képzeli, hogy az ilyen emberek annyira balgák, hogy nagy gonddal igyekeznek elkerülni azokat a bajokat, amelyeket a görények vagy rókák okozhatnak nekik, viszont belenyugszanak abba, hogy oroszlánok falják fel őket, sőt ezt tartják biztonságosnak."[17]

Ez azt jelentette, hogy Locke-nál a közös megegyezéssel létrehozott államban senki nem állhat a törvények felett, így ezen állam legitimációs bázisa a polgárok egyetemleges akarata. Amint az állam létrejött elegendő a többségi elvre hivatkozni, ez pedig a legfőbb hatalmon - a törvényhozáson - keresztül történik.

John Locke a természeti állapot emberét szabadnak, együttműködésre képesnek és békés természetűnek írta le. Ebben az állapotban minden személynek három elidegeníthetetlen joga van: az élethez, a szabadsághoz és a tulajdonhoz való jog. A tulajdon, ahogy az antik példánál láthattuk itt szintén meghatározó szerepet játszik, de teljesen eltérő felfogást eredményez. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a XVIII. század embere a korábbi koroktól eltérően már az egyében – önmaga érdekeinek érvényesítésében – gondolkodott, így meg kellett számára indokolni az állami hatalom létét és a közösségi javak/kötelezettségek elosztásának mikéntjét.

Locke szerint a természeti törvény két dologra kötelez minket: mindenki tartozik önmagát fenntartani és mindenki tartozik az emberiséget fenntartani. A magántulajdon, mind annak megszerzése és felhalmozása már a természeti állapotban létezik. Locke tehát az arisztotelészi megoldással szemben nem egy ideális közösségi lét telosza felől, hanem az önfenntartás kötelezettsége felől vizsgálja meg a tulajdonszerzés okát és módját.

---

[16]Thomas Hobbes: Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma. uo. 208-209.

[17] John Locke: Értekezés a polgári kormányzat igaz eredetéről, hatóköréről és céljairól. Gondolat, Budapest, 1986. 101-102.

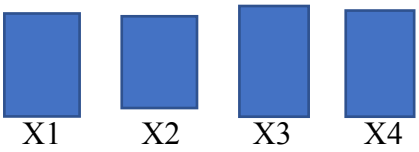
Ennek három feltétele van:

1) Amit valaki munkájával megszerez, az tulajdonává válik. „Bár a föld és az összes alacsonyabb rendű teremtmény közösen minden emberé, mégis mindenkinek *tulajdona* a saját személye. Azt mondhatjuk, hogy testének *munkája* és kezének *műve* a szó szoros értelmében az övé. Amit tehát kiemel abból az állapotból, amelyben a természet hagyta, azt összevegyítette munkájával, hozzátett valamit, ami az övé, és ezzel *tulajdonává* teszi."[18]
2) Kisajátításra mindaddig lehetőségünk nyílik, amíg nem mások elől vesszük el. „Minthogy ugyanis ez a *munka* vitathatatlan tulajdona a munkásnak, ahhoz, amivel ez a munka egyesült, nem lehet joga senkinek, csak neki, legalábbis ott, ahol elegendő és ugyanolyan jó minőségű az, ami közösen megmaradta többieknek."[19]
3) Felhalmozás csak a használat arányában: „Ha viszont e javak tönkrementek az ő tulajdonában, anélkül, hogy megfelelően felhasználta volna őket, ha a gyümölcs megrohadt, a vadhús megromlott, mielőtt el tudta volna fogyasztani, akkor az illető vétett az általános természeti törvény ellen, és meg lehetett büntetni."[20]

Csakhogy, amíg a természeti állapotban a vagyoni viszonyok nagyjából egyenlőek, addig a pénz bevezetésével az egyenlőtlenségek mértéke nő: „…így jött használatba a pénz, valamilyen tartós dolog, amelyet az emberek megőrizhettek anélkül, hogy tönkrement volna, és amelyet kölcsönös megegyezéssel elfogadtak, cserébe a valóban hasznos, de romlandó létfenntartási javakért.[21]

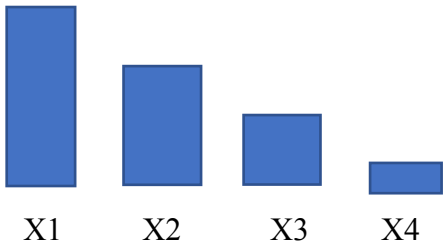
Az alábbi ábra szemlélteti a különbségeket:

Természeti állapot vagyoni megoszlás



Pénz bevezetése utáni vagyoni megoszlás

[18] John Locke: Második értekezés a polgári kormányzatról. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 1999. 58.
[19] John Locke: Második értekezés a polgári kormányzatról. uo. 58-59.
[20] John Locke: Második értekezés a polgári kormányzatról. uo. 65-66.
[21] John Locke: Második értekezés a polgári kormányzatról. uo. 72.



A természeti állapotból való kilépés szükségszerű volta mellett Locke azzal érvelt, hogy az egyenlőtlenség növekedésével a tulajdonsértés egyre gyakoribbá válik. A magántulajdon, az élet és a szabadság megvédésének eszköze a természeti állapotban az önbíráskodás fizikai eszköze, ami nem elég. Ezt az állampolgár az állami hatalom keretei között tudja biztosítani embertársaival szemben, így szüksége van arra, hogy felhatalmazza az állam vezetőit a jogszabályok megalkotására és a jogrend biztosítására.

Rousseau voluntarista modelljében az emberek akképpen mondanak le természetes szabadságukról, hogy nem a hobbes-i értelemben vett elnyomottak alattvalói statusába, hanem a polgári szabadság állapotába kerülnek. A társadalmi szerződés során mindenki az egész közösség javára mond le természetes jogairól. Ebben a folyamatban minden személy az általános akarat legfőbb irányítása alá kerül az összesség elkülöníthetetlen részeként.[22] Az ember kettős viszonyban áll a közösséggel: részese a szuverénnek és alattvalója az államnak.

A Rousseau által felvázolt társadalmi szerződés számos érdekes következménnyel járt együtt. Először is az általános akarat elidegeníthetetlen, oszthatatlan és tévedhetetlen. Másodszor az általános akarat nem azonos az egyes ember akaratának összességével. Az általános akarat a közösség egészének érdekében áll, ettől válik általánossá. Amennyiben az egyén magánérdeke ennek ellentmond, akkor azt közérdeknek alá kell rendelni. „A fentiekből az következik, hogy az általános akarat mindig az igazság pártján van és mindig a köz hasznára törekszik; az azonban nem következik, hogy a nép határozatai mindig ugyanolyan helyesek. Az ember mindig a maga javát akarja, de nem mindig látja, hogy mi az. A népet nem lehet megrontani, de meg lehet téveszteni, ilyenkor tűnik fel úgy, mintha a rosszat akarná [...] Mindenki akarata gyakran eltér az általános akarattól, ez utóbbi csak a közérdeket nézi, míg az előbbi a magánérdekeket, s nem több a különös akaratok összegénél. De ha a különös akaratokból elvesszük azt, amiben az egyik több vagy kevesebb a másiknál, márpedig ezek a különbségek kölcsönösen megsemmisítik egymást, úgy a kivonás eredményeként az általános akarat marad fenn.” [23]

---

[22] Jean Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. Matura Bölcselet, Budapest, 1997. 20.

[23] Jean Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. uo. 27.

Érdemes egy pillanatra a szerző által fűzött megjegyzést is figyelembe venni az egyén magánakaratán nyugvó magánérdek (partikuláris érdek), - az általános akaraton nyugvó közérdek - és a magánakaratok összességéből előálló különös érdekek szövevényes hálójában. Maga Rousseau jelenti ki, hogy [...] amennyiben két magánérdek egy harmadik érdekkel szemben kerül összhangba, úgy valamennyi érdek összhangja az összes magánszemély érdekével szemben alakul ki. Ha nem léteznének különböző érdekek, alighogy megsejtenénk mi a közérdek, máris akadálytalanul érvényesülne: magától menne minden, s a politika nem volna többet művészet.[24] Ennek az antipluralista és a polgári társulások létezését tiltó szemlélet számos problémát rejt magában.

Tegyük fel, hogy a közösség egészét érintő kérdésben (pl. a szmog csökkentése a nagyvárosokban minden ember külső befolyástól függetlenül hozhat döntést. Egyéni érdek (autóval gyorsabban, könnyebben és kényelmesebben ér el az illető A-ból B-be) és közérdek (szmogmentes, tiszta városi levegő és egészséges környezet biztosítása) összeütközésében egyfelől semmi nem garantálja azt, hogy az illető nem a magánérdek elsőbbsége mentén fog döntést hozni. Másfelől a környezetszennyezésre vonatkozó ismeretei könnyen lehet, hogy nem elegendőek egy ilyen döntés meghozatalához, ám ha más emberekkel (társadalmi csoportokkal, hírforrásokkal) kapcsolatba léphetne, akkor kellő ismeret birtokában akár a közérdek érvényesítése mentén dönthetne. Ebből az következik, hogy a külső befolyás hiánya nem vezet el automatikusan a közérdek iránti elköteleződéshez, másfelől a kellő ismeret sem garancia arra, hogy ne a magánérdek domináljon, vagy nem a közösség minden tagja által összeadott magánérdekek összessége.

Rousseau emberképe nagyon idealista, hiszen a politikai közösség tagjairól feltételezi, hogy hogy racionális és morális lények. Kortársai közül Voltaire is vitába szállt ezzel a felfogással. A *Metafizikai értekezésb*en felvázolt emberkép sokkal árnyaltabb, nem a hobbes-i „félelmetes" és önző ember, de nem Rousseau racionális és morális embere. Sokkal inkább egyfajta értelmes egoizmus jellemzi, amely a szenvedélyekkel párosulva eredményezi azt, hogy egyes emberek mások akaratának engedelmeskednek.[25]

---

[24] Uo.

[25] Voltaire: Metafizikai értekezés: In. Voltaire. Válogatott filozófiai írásai. Akadémia Kiadó, Budapest,1991. 197-198. Voltaire szerint az embert a szolidaritásérzés mellett szenvedélyei, mindenekelőtt kevélysége jellemzi: „[...] soha nem vezet nagy birodalmak és virágzó városok alapításához, ha nincsenek nagy szenvedélyeink.

E szenvedélyekkel igazság szerint gyakran visszaélnek, ami igen sok bajt okozott; elsősorban nekik köszönhető az a rend, amit ma a Földön láthatunk. Kivált a kevélység volt az az eszköz, amelynek segítségével a társadalom szép épülete megépült. Alig egyesítettek néhány embert a szükségletek, amikor a legfortélyosabbak már észrevették, hogy minden embernek nemcsupán a jólét utáni leküzdhetetlen vágyakozással jöttek világra, de fékezhetetlen kevélységgel is.

Nem volt nehéz meggyőzni őket, hogy a társadalom közös javáért feláldozzák személyes jólétük egy részét, kevélységük bőséges kárpótlást nyer a veszteségért.

Így tehát hamar megkülönböztették az emberek két osztályát; az első az isteni emberek osztálya, akik feláldozzák önszeretetüket a közjó érdekében; a második a nyomorultaké, akik csak önmagukat

Rousseau elméletének egyik vitatott pontja a magántulajdon kérdése volt. A társadalmi szerződést megelőzően egyik értekezése, éppen a magántulajdont jelölte meg a társadalmi bajok, konfliktusok forrásának. A szerző szerint a magántulajdon okolható az emberek közötti egyenlőtlenségért. Locke elméletével szemben a tulajdon nem természetes jogunk, amely a természeti állapotban a létfenntartást teszi lehetővé, a politikai közösségben pedig az állam kötelessége garantálni minden polgárának, hogy magántulajdonával szabadon rendelkezhessen, hanem az emberi önzés egyik formája.

Szabadság és egyenlőség Tocqueville elméletében

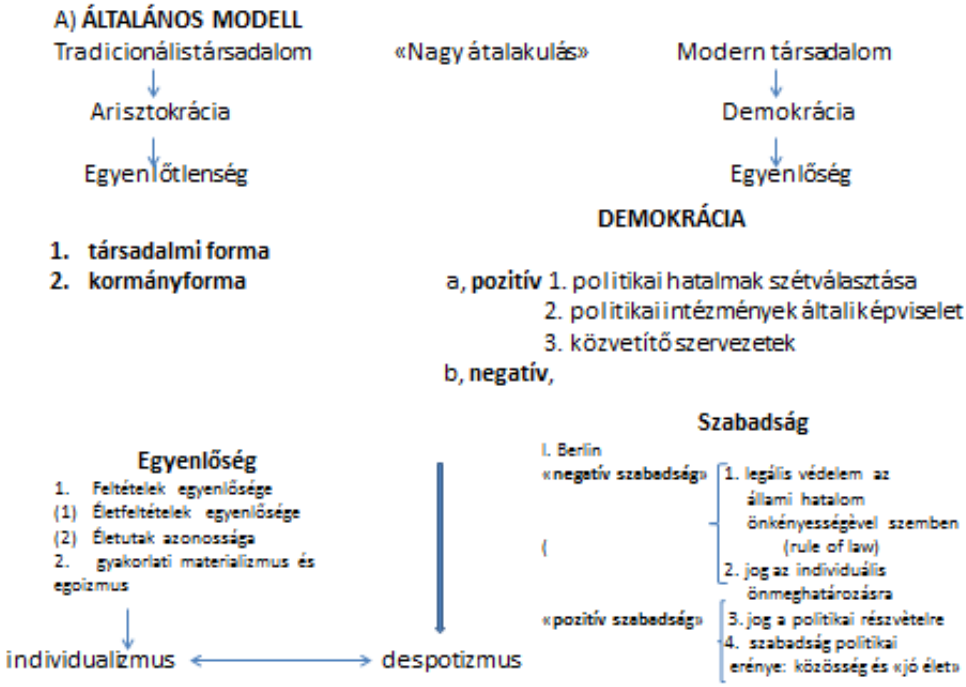
A társadalmi szerződés elméleteiben láthattuk, hogy az ember az újkori gondolkodók számára már individuum, amelynek legfontosabb jellemvonása a szabadsága. Szabadság egyéni életének kibontakoztatásában, az önmegvalósításban; és szabadság az állami hatalom beavatkozásától. A felvilágosodás évszázada alatt elvált egymástól a polgári társadalom és a politikai állam. Az egyéni jogai elsősorban az állami beavatkozástól való mentességet voltak hivatottak biztosítani; az egyenlőség a törvény előtti egyenlőség és a jogegyenlőség eszméiben öltött testet. Mind a szabadság, mind az egyenlőség fogalmai egyszerre több szinten értelmezhetők. A szabadság, mint a politikai hatalomtól való függetlenség (negatív szabadság), az egyenlőség pedig a hatalomban való részvétel szélesebb körét (nagyobb fokú egyenlőséget), illetve az életfeltételek növekvő egyenlőségének a lehetőségét is jelentette.

A két fogalom áthatja a politikai és társadalmi létünk számos aspektusát. Ezt a helyzetet látta meg és elemezte a XIX. század első felében Alexis de Tocqueville *A demokrácia Amerikában* című művében.

Mielőtt elméletének néhány elemére rávilágítanánk, az alábbi ábra segítségével nézzük meg, milyen különbségek vannak a premodern és modern társadalmak/politikai rendszerei között.

---

szeretik; mindenki az első osztályba akart és akar még ma is tartozni, jóllehet szíve szerint mindenki a másodikba tartozik; és a leggyávább, a leginkább a saját vágyaikra hagyatkozó emberek kiáltották a leghangosabban, hogy mindent oda kell dobni a köz javáért. A parancsolási vágy, amely a kevélység egyik elágazása, és éppen olyan jól megfigyelhető egy iskolamesteren, a falu bíráján, mint egy pápán és egy császáron, még hatalmasabb ösztönzést adott az emberi iparkodásnak, mert iparkodás és ügyesség szükségeltetik ahhoz, hogy az embereket rávegyék a más embereknek való engedelmeskedésre: világosan meg kellett mutatni nekik, hogy ez utóbbiak többet tudnak és hasznukra válnak.
Engedelmeskedésük megvásárlása céljából mindenekelőtt a kapzsiságukat kellett kihasználni. De nem lehetett sokat adni anélkül, hogy az adományozó sokat ne birtokoljon, s a földi javak megszerzésének mértéktelen szenvedélye nap mint nap újabb haladást ne hozott valamennyi mesterség terén.
Ez a gépezet nem jutott volna messzire az irigység, e nagyon is természetes szenvedély segítsége nélkül, amelyet az emberek a vetélkedés névvel szoktak álcázni. Az irigység mindenkit felráz a tunyaságból és mindenkinek élesebbé teszi a szellemét, aki csak felebarátját erősnek és boldognak látja. Így a szenvedélyek egymagukban, lépésről-lépésre haladva egyesítették az embereket [....] a szenvedélyek a kerekek, amelyek mind e gépeket mozgásba hozzák. Uo. 198-199.



Az újkorban egyértelműen megváltozott a politikai életben való részvétel lehetősége. Amíg korábban a kiváltságos rétegek vettek részt az államélet irányításában, addig a modern kor már lehetővé tette a hatalomban való részvételt egyre szélesebb társadalmi rétegek számára, másfelől viszont fel is szabadította az egyént az állami hatalom „gyámkodása" alól. A demokrácia egyszerre vált politikai és társadalmi rendszerré, mindkét esetben az egyenlőség eszméjét kívánta átültetni, a politikai életben ez a népszuverenitás eszméjében, a társadalmi viszonyokban viszont az életfeltételek nagyobb fokú egyenlőségében jelent meg, miközben az egyéni szabadság liberális elvét igyekezett tiszteletben tartani.

Tocqueville szerint a szabadság és az egyenlőség, mint célok feszültségben állnak egymással, s a kettő közül az előbbi az értékesebb. Miért? A demokratikus társadalmak jellemző vonása az egyének atomizáltsága. A társadalmi rétegeket elválasztó korlátok leépülnek, a jólét és az anyagi kényelem elérésére irányuló szenvedély, a magánéletben való boldogulás igyekezetét előmozdítja, a közügyek iránti érdeklődést háttérbe szorítja. Ennek a problémának a megoldása feltételezi, hogy a demokratikus berendezkedésben helyet kapjon a szabadság, az emberi kiválóság, a közéleti erények újjászületése, amelyet később a normatív demokráciaelméletek elemeznek részletesen. A XIX. századi amerikai és európai viszonyok közötti különbségből kiindulva Tocqueville úgy látja, hogy az egyén és az állam közé un. közvetítő szervezeteket kell beiktatni, amelyek rá tudják

bírni az embert arra, hogy helyi szinten foglalkozzon közügyekkel. Ez egyfelől az önkormányzás, mint az állami hatalom decentralizációja, másfelől társadalmi szervezetek létrehozásával mozdítható elő. Ami a korabeli európai államokat illette, a francia szerző nem ok nélkül volt szkeptikus. A felvilágosult abszolutizmus viszonylag hosszú gyakorlata az alattvalókban a felülről - értsd állami szintről - érkező uralkodói döntésekben látta a társadalmi vagy gazdasági problémák orvoslásának módját. Ezzel szemben az Egyesült Államokban a bizottsági munkák, az azokban való állampolgári részvétel, a civil önszerveződés korai változatainak tekinthetőek, amelyek az európai abszolút monarchiák számára teljesen ismeretlen jelenségek voltak.

Tocqueville meg volt győződve arról, hogy az egyenlőség iránti szenvedély könnyen elnyomhatja az egyének szabadság igényét. Egy olyan társadalomban, ahol mindenki egyenlő, és független a társadalom többi tagjától, ott egyetlenegy ágens, az állam képes arra, hogy elébe menjen a szabadság feladásának és ellenőrizze azt.[26] A fő problémát abban látta, hogy a létfeltételek egyenlősége a szabadsággal és az önkényuralommal egyaránt összeegyeztethető.[27]

***

Természetesen a demokratikus politikai rendszer Tocqueville korában még formálódóban volt. Számos későbbi elmélet mélyrehatóan elemezte szabadság és egyenlőség viszonyát, a politikai rendszerek és a társadalmi viszonyok közötti kapcsolatot. Már a XIX. században megjelenő klasszikus politikai eszmerendszerek, mint a liberalizmus, a konzervativizmus és a szocializmus is külön demokráciaértelmezésekkel rendelkezett, ami a XX. század során újabb szerteágazó elméleteket hívott életre. Ehelyütt csupán John Rawls elméletére hivatkoznék, aki *Az igazságosság elmélete* című munkájában a szabadság és egyenlőség viszonyát úgy értelmezte, hogy minden személynek egyenlő joga van a másokéval összeegyeztethető legkiterjedtebb alapvető szabadságra; a társadalomban jelen lévő egyenlőtlenségek tekintetében pedig olyan eljárást kell alkalmazni, amely előnyösnek mondható a legelőnytelenebb helyzetben lévők számára is.

A szabadságot tehát nem kell feláldozni az egyenlőség kedvéért, ahogy Tocqueville látta, ám az egyenlőtlenség elviselésének is van egy bizonyos objektív határa. Ezzel a tapasztalattal Tocqueville még nem rendelkezhetett a XIX. század elején, az európai demokratikus politikai rendszerek azonban bebizonyították azt, hogy az egyéni szabadság megőrzésével is orvosolható a társadalmi egyenlőtlenségek jó része.

---

[26] Ludassy Mária: Társadalomfilozófia. ELTE Közgazdaságtudományi Intézet. Balassi Kiadó, 2010. In. https://dtk.tankonyvtar.hu/xmlui/bitstream/handle/123456789/8176/10_het_Tarsadalomfilozofia_vegleges.pdf?sequence=21&isAllowed=y (letöltés dátuma: 2021. 09.24.)

[27] Ludassy Mária: Társadalomfilozófia: uo.

PORTRÉVÁZLATOK

Szigeti Péter

ROSCOE POUND (1870-1964) A JOGFEJLŐDÉSRŐL

Pound a XX. századi jogelméletben azért különösen jelentős, mert jogfejlődési magyarázata mellett a kiterjedt állami beavatkozás (New Deal 1932-) jogrendre tett hatását is felismerte. Munkássága elején megfogalmazta kutatásainak módszertani alaptételét: „A jogrend tartós problémája a stabilitás szükségességének összeegyeztetése a változás kikerülhetetlenségével. A gyakorlatban ezt az összebékítést az eszmék segítségével hajtják végre, amelyekkel való megegyezés felé irányul a jogalkotás és az értelmezés, a bírói jogalkotás és a tudományos fejlődés. Ezek az *eszmék adják meg a változás irányát*. Ezek vezetnek a változásra és irányítják azt, és *ezeket alkalmazzák a múltban alkotott autoritatív anyaghoz...* (és) *ezek azok, amelyeket a jogalkotó, a bíró vagy a jogász ismer, így arra irányulnak, hogy a stabilitást fenntartsák a változás folyamán.*"[1] Pound az eszmék szerepének a változások irányát meghatározó természetét úgy fogja fel, hogy szoros kapcsolatot tételez a jogfilozófia *eszméi,* illetőleg a jogrendszer *szabályai* és *intézményei* között. A jogfejlesztés új szükségleteit az adott hely és idő követelményei szerint eszmék formájában fejezik ki, s az intézményesülés mindig a célokhoz kötött funkciók szerint alakul ki. A jogrend létezése és működése gyakorlati probléma. Az eszmék, a természetjog e problémák mögött rejlő szükségletekre reagálnak. Az eszmei mozzanat tehát a pragmatikus szükségletekre és az intézményes, funkcionális megoldásokra vonatkoztatott, a jogrend makro- és mikroszintjén egyaránt. Az ítélkezés szintjén a bíróságok azért és akkor térnek el a jogszabályokban rögzített tiszta jogi tényektől, amiért és amikor erre a relatív természetjog ereje kényszeríti őket.

A civilizáció jogi posztulátumainak interpretációjában Jhering érdektana mellett elsősorban Kohler új-hegeliánus jogbölcseletére támaszkodik. Pound követhető mintát talált abban, ahogyan Kohler egyfelől a jogot a civilizáció fenntartására és fejlesztésére szolgáló *eszközként,* másfelől a modern természetjogot meghatározott korra és civilizációra vonatkozó jogi követelményeket, posztulátumokat tartalmazó *eszmeként* értelmezi, melyek alapján helyes érdekmegfontolásokra juthatunk. Mert, mint Kohler írja, a természetjog „mindig a mindenkori kultúrperiódus természetjoga, s ha természetjognak nevezzük, úgy ezen nem azt értjük, hogy az általános emberi természetből származik, *hanem hogy az emberi viszonyok természetéből ered*".[2] (Kiemelés Sz. P.) Az ekként felfogott természetjog *nem abszolút,* hanem relatív és *gyakorlatias* dolog, amit értékmérőként használva a jogász állást tud foglalni az érdekek elismerésében, megtagadásában vagy korlátozásában. „Kétségtelen, hogy képtelenek vagyunk olyan értékmérőt adni, amely mindenki számára

[1] Kulcsár Kálmán: A jogszociológia alapjai. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1976. 58.
[2] Kulcsár Kálmán: A jogszociológia alapjai. i.m. 62.

elfogadható és elviselhető, ám ez még nem kötelezhet arra, hogy a jogrendet mindaddig felfüggesszük – és ezzel a társadalmat a korlátlan erőszaknak átengedjük – amíg e lehetetlen célkitűzés meg nem valósul"[3]

Pound számára a helyes jog mércéje gyakorlatias. A pozitivista, formalista jogászokat a *law in books*, a nyelvileg megfogalmazott szöveg értelme, jelentése foglalkoztatja. Poundot ellenben az élő jog, a *law in action,* az, amely hat a viszonyokra.[4] Hogyan lehet két ellentétes jogosultságot összeegyeztetni? Hiszen bár mindkettőre van szabály, összeütközhetnek. Az érdekbeszámításon alapuló kompromisszumkeresést az angol rágalmazási jog példáján mutatja be megoldását. X azon joga, hogy azt írjon vagy mondjon, amit akar, és Y azon joga között, hogy tulajdonát és jellemét ne sérthesse X szabad véleménynyilvánítása, csak keserves kompromisszum képzelhető el. Ez a kompromisszum akkor sikeres, ha lehetővé válik a vita szabadsága, ugyanakkor megóvja az embereket jó hírnevük, tisztességük lerombolásától. A jogosultságok elismerésében és korlátozásában *a szabályozási optimum megtalálásának önértéke van: a lehető legkisebb veszteségek (kötelezések) mellett kell a lehetséges nyereséget (jogosultságokat) megtalálni*. A jogtól függetlenül keletkezett és létező érdekek priorizálását kell tehát a jog gyakorlatában autoritatív technikák révén elismerni. Ezért pragmatikus.

A pragmatikus megoldáskeresések tapasztalata pedig már átvezet a természetjog lelőhelyeihez. Ugyanis a mindennapi élet jogilag releváns szükségleteit kielégítő, történeti értelemben relatív mércék adják meg a választ: a *joggyakorlatban,* a *jogi posztulátumokban* és a *jogtudományi jogfejlesztésben* alakulnak ki a természetjogi értékelésekre alkalmas maximák, követelmények és elvek. A *joggyakorlatban* a *próba–hiba* módszerével, bírói elismerések és elutasítások révén tapasztalatilag határozzák meg, hogy mely elvek alapján szabályozhatók, illetve rendezhetők az ellentétes, vagy éppen egymást átfedő érdekek. A jogszolgáltatás jogfejlesztő hatásában az értelem éppúgy szerephez jut, mint a gyakorlat. „A jogászok kidolgozzák az *adott hely és idő civilizált társadalmának megfelelő jogi posztulátumokat*, a viszonyokat és a magatartásokat illető előfeltételeket, és ilyen úton a jogi okfejtés autoritatív kiindulópontjaihoz érkeznek el. *A gyakorlatot ilyen alapon alakítja az értelem, az értelem próbaköve pedig a gyakorlat lesz*. Ezzel az adott hely és idő civilizációja jogi posztulátumainak megfelelő értékeléséhez érkezünk el. Az elismerésre törekvő új igények ezekhez a posztulátumokhoz méretnek."[5] A jogrendnek érdekeket, igényeket, követelményeket kell kielégítenie, a szabályozási optimummal.

---

[3] Roscoe Pound: Social contract through law. New Haven, Yale University Press, London, 1942. ill. Roscoe Pound: Társadalomirányítás a jog útján. A jog feladata- Az értékek problémája. In. Jog és filozófia. Antológia a század első felének polgári és elméleti irodalma köréből. (szerk. Varga Csaba), Akadémia Kiadó, Bp. 1981. 323.

[4] Roscoe Pound: Jurisprudence. St. Paul Minn.: West Pub. Co; 1959. 14.

[5] Az adott hely (Amerika) és idő (1919 és 1943 között) civilizációjának *jogi posztulátumait* így foglalta össze: 1. Civilizált társadalomban minden embernek biztosnak kell lennie abban, hogy mások nem fogják megtámadni. 2. Az embereknek biztosnak kell lenniük abban, hogy a munkájukkal létrehozott javak fölött, amelyeket a fennálló társadalmi és gazdasági rendnek megfelelően szereztek, rendelkezhetnek,

A jogrenden kívül, a társadalomban keletkező *eszményeket a jogtudomány adaptálja a jogra* a relatív természetjog összetevőjeként. A jogtudomány jogfejlesztő hatása rendkívül rugalmas eszköz, általában csak hosszú távon fejti ki integratív-adaptív hatását, mivel egy eszme sokszor csak jóval megszületése után válik a relatív természetjog értékmérőjévé.

Roscoe Pound a jogot a saját korában bekövetkezett változások közepette *a társadalmi befolyásolás és ellenőrzés funkcionális eszközeként* fogta fel, s a jogfejlődéssel és a társadalomfejlődéssel együtt vizsgálta. A Nagy Válságot (1929-1932) követő roosevelti állami intervencionizmus motiválta a „társadalmi mérnökösködés" (social engineering) poundi eszményét, amely a tudatos tervezés eszközével akarta elősegíteni – nem sikertelenül – a társadalmi integrációs folyamatokat. Rámutatott a jogváltoztatás adaptációs mechanizmusaira, melyekben az eszméknek, mint a relatív természetjog értékmérőinek kikerülhetetlen szerep jut, mind a jogalkotásban, mind a jogszolgáltatásban és jogtudományt érintően. Nagyon hasonlóan ahhoz, ahogy Otto Kahn-Freund tézise mondja: „a célokat a társadalom határozza meg, az eszközöket a jogi tradíció"[6] A célok eszmeiségét a természetjog közvetíti, „hajlítja" a jogrend felé, amelyet az a jogi tradíciói felől fogad be és adaptál. Pound és Kahn-Freund megoldásai közel esnek ahhoz, ahogy mi a legitimációt és az ideológiát az egész társadalom berendezkedésére vonatkoztattuk, a természetjogot ellenben a tételes jogra és az egyéb jogintézményekre vonatkozó közvetítő, *legitimáló* (programadó és cselekvést motiváló) – *delegitimáló* (kritikai, engedetlenségre motiváló) funkcióval jellemeztük (Egy jogrendszernek a jogi tradíciók, a jogi kultúra befogadó közegébe kell adaptálnia a társadalom adott fejlettségi fokán keletkező új célokat, reagálni a kihívásokra. Makro szinten a politizációs folyamat eredményeként születő jogalkotással, kódexekkel és mikro szinten a bírói és hatósági jogalkalmazás leleményes eszköztárával.

---

ezeket saját céljaikra fordíthatják. 3. Azok, akikkel érintkeznek, jóhiszeműen fognak eljárni, így: a) az ígéreteikből és magatartásukból folyó okszerű várakozásoknak megfelelően fognak cselekedni; b) vállalkozásaikat a közösség erkölcsi felfogásából eredő várakozásoknak megfelelően fogják végezni; c) megtérítik azokat a károkat, amelyeket olyan szándékos magatartással okoztak, melyek okszerűen nem voltak elvárhatóak az adott körülmények folytán. 4. Az embereknek biztosaknak kell lenniük, hogy mindenki kellő gondosságot tanúsít cselekedetei közben, 5. és azokat a károkat, amelyeket veszélyes üzeme és más dolgai által okozott, megtéríti." Kulcsár Kálmán: A jogszociológia alapjai: uo. 65-66.
Kritikusai között vita folyt a posztulátumok abszolút vagy relatív jellegéről. Egyesek ezeket minden jogra jellemző, állandó és ideális értékeknek fogták fel, mások meg éppen az akkori amerikai valóság jogi tükrét látták meg követelményeiben, amelyekhez a társadalom mérnöke az érdekek biztosításához szükséges jogszabályokat és autoritatív kényszerítő apparátusokat hozzárendeli. Roscoe Pound: Társadalomirányítás a jog útján. A jog feladata- Az értékek problémája. In. Jog és filozófia. Antológia a század első felének polgári és elméleti irodalma köréből. (szerk. Varga Csaba), Akadémia Kiadó, Bp. 1981. 324.

[6] Otto Kahn-Freund: Comparative Law as an Academic Subjekt. The Law Quarterly Review, 1966. Vol. 82. January, 45.

Szigeti Péter

A MÉRSÉKELT POZITIVIZMUS: H. L. A. HART JOGKONCEPCIÓJA

Harttal a huszadik század egyik legbefolyásosabb gondolkodóját vesszük. The „Concept of Law"-ja, (1961) a jog kezdeti állapotaival szembeállított fejlett jogrendszerek összevetésével bontott ki eredeti pozíciót. Eredménye ennek, „A jog mint elsődleges és másodlagos szabályok egysége" (law as a union of primary and secondary rules) - a központi tézis, amivel meggyőzően magyarázza és artikulálja a jogrendszer centrumát.

Miben látjuk az eredeti jogfelfogást? Abban, ahogy Hart egy nagyon is szokásos nézőpontot újszerűen fog fel, s újítása mögé rakja a jogelmélet számos hagyományos problémáját. Hányan indultak már ki abból, hogy a jog genus proximuma az, hogy szabály, amihez képest keresték a differentia specificat?! Pozitivista neokantiánusok, vegyük ezúttal példaként Somló Bódogot, fokozatos elhatároló ismérvekkel (abszolút és empirikus, akarati, normák közül az utóbbi a jog, amely egyedi és meghatározott követelményeket fejez ki, közelítette meg sajátos ismerettárgyát, a normatív, tehát nem ontikus, hanem „legyen" értelmű szabályok világán belül. Jogszociológusok, mondjuk Thomas Geiger és René König a társadalmi norma fogalmán belül – olyan reális társadalmi elvárás, melyet a csoport tagjai kölcsönösen éreztetnek egymással és amelytől való eltérést a közösség szankcionál, büntet vagy jutalmaz – specifikálják a jogot. Történetesen a magas fokú racionalizáltsággal és állami elismertséggel, szankcionáltsággal.

Hart kiinduló megfontolása az, hogy a jog az szabály, ami szabály az pedig már kötelez valamire. Behatárolja a megengedett cselekvési teret. Kötelez, mert a szabály referenciája a nem-szabályozott, spontán cselekvés. Tehát nem alanyi jog a jog, nem jogosultság, hanem valami, ami kötelez. (A kiinduló ponttól messze a természetjog!) De nem úgy, mint ezt Austin felfogta, hogy a jog az a szuverén parancsa volna, parancs, aminek imperatív ereje van. Nem attól kötelez, mert parancsolják, hanem attól, hogy a szabályok megfelelnek – autoritatív kötelezés nélkül vagy azzal együtt is – a körülményeknek, a társadalom elvárásainak, nyomásának. Kötelezettséget írnak elő arra vonatkozóan, hogy valamit tegyünk vagy éppen ne tegyünk, de kényszerítő mozzanat nélküli és előtti módon is megvan a szabály rációja. Minden kötelezettség normán nyugszik, de nem minden szabály kötelezettség is egyben. (Például az illemszabályok utóbbiakhoz tartoznak).

Hart kudarcnak, de tanulságos kudarcnak látja a kritikailag vállalt elődd, a nagy analitikus, Austin erőfeszítéseit, s teljességgel tudtában van annak, hogy a maga részéről új kiinduló pontot talált[1] Ebben a bravúrja, gondolati leleménye: a jogot

[1] H. L. A. Hart: A jog fogalma. Osiris Kiadó, Budapest, 16-24., ill. 99-102.

elsődleges és másodlagos szabályok rendszereként, egységeként tudja leírni, s ez az egyszerű modell szemléletes is, működik is. Az érvelésekben sok a distinkció, a nyelvfilozófiai levezetés, jelentéskeresés. Számunkra a konstrukción a hangsúly.

A kötelezettséget előíró elsődleges, vagy alapvető szabályok „azt várják el az emberi lényektől, hogy akár tetszik ez nekik, akár nem, tegyenek vagy ne tegyenek meg bizonyos dolgokat." A másodlagos szabályok pedig arra szolgálnak, hogy „emberi lények bizonyos dolgok megtételével vagy kimondásával bevezethessenek új elsődleges szabályokat, megszüntethessenek vagy módosíthassanak régieket, különböző módon meghatározhassák e szabályok előfordulását, vagy irányíthassák érvényesülésüket." Az elsődleges szabályok kötelezettséget állapítanak meg. A rajtuk „élősködő" *másodlagos, hatalmat átruházó normák* alapvetően kétfélék lehetnek. Vannak, melyek közügyek vitelére ruháznak fel: azaz törvényhozásra, igazságszolgáltatásra, közigazgatásra. Mások magán hatalommal, jogügylet megkötésére. Hiszen saját ügyemben lehetek ezzel törvényhozó, az érvényes jognyilatkozat tétel, joghatás kiváltása értelmében. Egyedi normát mondok ki rendelkező erőmmel, magánhatalmammal, s ruházom át a létrejött jogviszony tartalma szerint más jogalanyra. (Persze a dolog kölcsönös is lehet). Hivatkozik is Hart e ponton Kelsen tanára, hisz az érvelés léptetőrugója nála is az „egyedi norma".

Majdnem kész az elméleti koncepció. A szabály kötelezettség, csak az a kérdés, hogy *ki, hogyan, milyen kőrben alkothatja meg és ki alkalmazhatja, továbbá hogyan lehet megváltoztatni, módosítani ezeket* (= jogalkotással, – Sz. P.) *és megszüntetni* (= hatályon kívül helyezéssel, – Sz. P.) őket. De minden egyszerűvé vált, mert felfűzhető az elsődleges és másodlagos szabályok megkülönböztetésére. Tartalmilag a kötelezettség a fontos, ami a szabályból jön – az akarati tartalom, mondotta volna az akaratkutató jogtudomány – de megalkotásuk, módosításuk és alkalmazásuk módja is kell a joghoz. A fejletlen jog éppen utóbbi eljárások tekintetében tartalmazott rengeteg bizonytalansági elemet, érvényességi problémát. Ezen hibák, bizonytalanságok kiküszöbölésére vezeti be a modern jog a másodlagos normák újabb fajtáit. *Nélkülük a jog bizonytalan, statikus és alacsony hatékonyságú lenne.* Mit jelent ez a három hibaforrás, amik kiküszöbölése nélkül csak a jog elemei vannak meg, de még nincs jogrendszer? Azt, hogy kis közösségben a kötelezettséget megállapító szabályokat még viszonylag egyértelműen alkalmazhatják, másodlagos szabályok nélkül is, feltéve, hogy többségben legyenek azok, akik elfogadják a szabályokat. Ha azonban sokan lennének olyanok, akik elvitatják ezeket és azok is, akik egyenesen megsértik őket, már rengeteg probléma lép fel. Érvényes-e a norma? Honnan ered? Ki alkotta? Milyen eljárás hivatott arra, hogy ezeket a kérdéseket megválaszolja? Elvileg létezhet tehát az elsődleges szabályok által irányított társadalmi szerkezet is, csak éppen bizonytalanságokkal terhelt. (René König ezt a hagyományos jogelméleti problémát úgy mondotta volna, hogy a normát érvényesnek minősítő hatalom és az érvényesülését biztosító hatalom specializáció nélkül, diffúz módon oszlik meg még a közösségben).

Továbbá, statikusak lennének a szabályai a jognak, ha csak elsődleges normái lennének. Nem lenne, aki megmondja, hogy min lehet és kell változtatni. Spontánul-tudattalanul, észrevétlenül ekkor is változnának a normák, de csak abban az értelemben, hogy lassan újak alakulnának ki és éppilyen lassan régiek lehanyatlanának, elkopnának. Nem volna eszköz arra, hogy régi szabályok megszüntetésével és újak bevezetésével tudatosan és manifeszt módon hozzáigazodjunk a megváltozott körülményekhez. *Statikus* lenne a jog. Ez pedig kiküszöbölendő.

Ahol csak elsődleges normák vannak, de a többség követni kész azokat, ott még elvileg működhet a szabályozásnak ez az egyszerű, másodlagos szabályok nélküli formája, de a szabályokat fenntartó társadalmi nyomás mégiscsak szétszórt, tehát alacsony hatékonyságú volna. Ennek a kiküszöbölését a jogtörténet úgy hozta magával, hogy „kidifferenciálta" magából a társadalom egyrészt azt a szervet, amelyik a szabályszegés tényének hivatalos megállapítására hivatott, másrészt később azt is, amelyik a megállapított normaszegést szankcionálja, bünteti-végrehajtja. (Most vesszük észre: az „ausdifferenzierung" – funkcionalista, rendszerelméleti terminusának helye lehet egy angol szövegben. Nem véletlenül hivatkozhat Hartra a részlegesen autonóm jog felé történő átmenetként G. Teubner, a maga hiperciklikus, autopoietikus felfogása kifejtése során).

A másodlagos szabályok azonban kiküszöbölik e hiányosságokat, s a jog előtti világból a jog világába vezetnek. A modern jog az elsődleges és másodlagos szabályok rendszert alkotó egysége. A másodlagos szabályok – *elismerési, változtatási és ítélkezési szabályok* – differenciációi átfogják a jogfejlődés fő problémáit, s kiküszöbölik azokat. Jogrendszerhez vezetnek.[2] Hogyan?

Az *elismerési szabályok* (rules of recognition) a rögzítettséggel (pl.: írásba foglalás vagy emlékműbe vésett hivatalos lista) és a hivatalos jelleggel megszüntetik a szabályok létével és értelmével kapcsolatos bizonytalanságokat. Tartalmazzák azt, vagy azokat a kritériumokat, melyek miatt a többi szabály a jogrendszer része, érvényes szabálya. Ahol pedig már sok a szabály és ellentmondásaik miatt külön értelmezésre szorulnak, ott hierarchiába rendezik azokat, vagy a szokást és a precedenst alárendelik a magasabb jogforrásnak minősített írott törvénynek. Azonban az elismerési szabály a jogrendszer *érvényességi főszabálya*, a legfőbb (norma ütközés esetére) és végső (döntő kritériumú) összetevője.

A statikus jelleget pedig a *változtatási szabályok* úgy küszöbölik ki, hogy megmondják, hogyan kell az elsődleges szabályokat módosítani, megváltoztatni hatályon kívül helyezni egy adott kőrben. Az ítélkezési szabályok pedig megállapítják, hogy ki és milyen eljárásban és hatáskörrel jogosult ítélkezni.

Ha a bíróságot vagy más hatóságot felhatalmazták a szabályszegés tényének hivatalos megállapítására, akkor az előzőleg már állást foglalt arról, mik a

[2] H. L. A Hart: A jog fogalma: uo. 111-132.

szabályok. Ezzel az ítélkezési joggal felhatalmazó szabály egyfelől a társadalmi nyomást központosítva küszöböli ki a diffuzitás hatástalanságát, másfelől egyben *az elismerési szabály részévé válik az ítélkezés*. A bíróságok az ítélkezésen keresztül megállapítják, mert *fel- és elismerik* a kötelezettségeket megállapító elsődleges normákat. Idézzük a gyakorlatias szemlélete nyomán méltán híres angol formulát – melynek mélyebb teoretikus értelmét kapjuk Hartnál – „jog az, amit a bíróságok és hatóságok tesznek." (Távol vagyunk az érvényesség szellemtudományi megközelítésétől).

Hart az elismerési szabályok bevezetésével tehát kiküszöbölte az elsődleges szabályok bizonytalanságait, érvényességproblémáit. Ezzel a normák érvényességének jogpozitivista, de a szociológiai szemlélettől nem teljesen elzárkózó megalapozását adta. Ennek nem kell csak a szervezett erőszak megnyilvánulási formáira, a hatóságok tevékenységére alapoznia az érvényességet, (mint a skandináv realistáknak), hanem a jog hatósági és nem-hatósági (magánhatalom átruházása), szociológiai tényezőire együttesen is alapozható. H.L.A. Hart, mint láttuk, amikor a kötelezettséget megállapító elsődleges jogi normákat hiányosságaik, bizonytalanságuk kiküszöbölése végett az elismerési szabályok (rules of recognition) bírói tesztjének vetette alá érvényességük megállapítása céljából, akkor némiképp a kelseni hipotetikus alapnormát szociologizálta. Azt, hogy bíróságok, hatóságok és a magánszemélyek elismerik és alkalmazzák a recogniciós szabályokat, s ezzel teszik érvényessé a jogot. Az érvényességet így nem kell a „léttelen érték" (H. Lotze) platonizáló, neokantiánus világába száműzni. Amit soha senki nem alkalmazott, nem ellenőrzött – mitől lehetne érvényes? Aminthogy nem is lehet sem feltételezett, éppúgy tételezett sem. Hart úgy segít *az elismerési szabály és ezzel a jogrendszer megalapozásában* és azonosításában, hogy egyszerre tekinti jognak (normának) és ténynek. *Kívülről* nézve a jog (norma) egy társadalmi tény, merthogy az emberi gyakorlat része. Tegyük hozzá kritikailag: ezzel persze kikapcsolta a genézis kérdését (ahogyan a common law jogcsaládban nem lelkesednek túlzottan a jogalkotásért: „az ítélet a törvény horgonya" – alapon). De *belülről* nézve (tehát a bíróságok, a hatóságok és a magánemberek egyező gyakorlatában véve) azzal derül ki az elismerési szabály (mint érvényességi főszabály) „érvényessége", ami nem vezethető le másból, mint abból, hogy elfogadottnak tekintik, elismerik – éppen használatával. Ahogy a párizsi méterrúddal kapcsolatban nem vethető fel, hogy pontos-e, hiszen maga a hosszúságmérés mértéke, azonképpen az elismerési szabály is ilyen. Elfogadott minden további magyarázat nélkül.

Látható: Hartnak sikerült a legelemibb, elsődleges szabályok mögé telepítenie tulajdonképpen a jogtörténet több tanulságát, s a jogelmélet majd minden lényeges problémáját: jogkeletkezést, jogalkalmazást, érvényességet, érvényesülést. Termékeny volt a nézőpont felvétele, ami az Austin kritika tapasztalatából következett. Jól kell tudni megválasztani a kiindulópontot – tehetjük hozzá tanulságként. Ez pedig akkor is igaz marad, ha Harttal

figyelmeztetünk arra, hogy: „Az elsődleges és másodlagos szabályok egysége egy jogrendszernek a középpontja, de nem maga az egész jogrendszer, s ahogy távolodunk a középponttól, úgy kell helyt adnunk … másféle elemeknek is."[3]

A jogelméleti irányzatok nézőpontjából itt az analitikus pozitivizmusnak nem a szabálypozitivista, hanem az un. mérsékelt pozitivista felfogásával van dolgunk. Azért, mert a szabályok szociológiai vonatkozásai mellett jut hely az etika számára is. Nem szükséges, hogy a jog kielégítse az erkölcs követelményeit, de kielégítheti. Sőt, a természetjogi minimumoknak, melyek még nem rontják le a jogpozitivista megközelítést, kidolgozott helye van Hart felfogásában. Ezt fejti ki könyve IX. fejezetében. Hasonló megfontolásokhoz, sőt, néha megoldásokhoz jut el itt Hart, mint a kitűnő pragmatista Roscoe Pound, az adott hely és idő civilizációjának megfelelő jogi posztulátumok kidolgozásával (egoizmus, altruizmus, sebezhetőség problémája, tulajdon és felelősség megalapozása a kölcsönös előnyök alapján stb.). Ha Poundot egykoron azzal támadták, hogy relatív természetjoga nem is annyira relatív, hanem nagyon is minden jogrendszer működésének előfeltételeit vette számba, s kevéssé volt történeti az eljárása, akkor a természetjogi minimumok ezen „idő felettisége" még inkább jellemző, - Hartra. Érdemének tudva, hogy nem is törekedett másra. Volt arányérzéke ahhoz, hogy a jog világába annyi és csak annyi szociológiai, politológiai és etikai ismeretet engedjen be, amennyire a szabályok világának belső rendszere megértéshez szükség van. Így sajátos színt adhatott az analitikus, jogpozitivista tradíciónak, anélkül, hogy szétfeszítette volna annak kereteit. A korról, annak társadalmáról és jogáról, melyben élt és élünk csak rejtett ismereteket fedezhetünk fel könyvében. A történetiség, korhoz kötöttség és a társadalmi rendszerfüggőség szempontjait nem igazán dolgozta ki. Ilyen messzire nem kívánt menni és nem is ment, mert nem ezek az analitikus irányzat kérdésfelvetései. Viszont könnyen megérthetjük A JOGOT, mint elsődleges és másodlagos szabályok rendszerét. Ezt gondolta át igen alaposan és rögzítette jól felismerhetően – tehát érvényesen.

[3] H. L. A. Hart: A jog fogalma: uo.120.

SZEMELVÉNYEK A TÁRSADALOM-ÉS JOGFILOZÓFIA EGYES TÉMAKÖREIBŐL

Rudolf Bultmann

AZ EMBER FOGALMA A TÖRTÉNELEM FOLYAMÁN.

Görög emberértelmezés. Bibliai emberértelmezés.
A német idealizmus emberértelmezése. A realizmus emberértelmezése.

Vajon nem az ember-e a történelem igazi alanya? Hogy választ találjunk erre a kérdésre, most azt kell megvizsgálnunk, hogyan értelmezték az embert a nyugati civilizációk eddigi története során. Ezért ismét vissza kell mennünk európai történelmünk forrásvidékére, a bibliai és a görög hagyományhoz. Kezdjük az ókori görög emberértelmezéssel.

(1) Ha azt a kérdést kutatjuk, hogyan értelmezte magát az ember az ókori Görögországban, meg kell különböztetnünk a klasszikus kori polisz polgárának önértelmezését és a görög tudomány és filozófia emberfelfogását. A kettő között azonban lényegi egyezéseket is találunk: (a) a sajátos görög individualizmust, mely szerint az ember autonóm személy, aki tudatában van szabadságának; (b) azt az ezzel látszólag ellentétes gondolatot, hogy az individuum betagolódik egy rendbe. Ez az ellentmondás valójában nem az, mert az ókori görögök úgy fogták fel a rendet, mint amibe az individuum szervesen beleillik, mivel a rend törvénye megegyezik az egyén természetének törvényével. Magát az emberi természetet a szellemben és az észben vélték megtalálni, és mind a polisz, mind a kozmosz rendjének eredetét az észben jelölték meg.

A poliszban a szabadság nem önkényes szabadság: köti a törvény (nomosz), amelyben gyökerezik. Ez a szabadság magában foglalja nemcsak a jogot, hanem a kötelességet is, és az egyént az egészért való felelősség méltóságával ruházza fel. A nomosz tekintélye ugyanis nem történetileg képződött hagyományból fakad, hanem a törvénynek az ész által megalkotott eszméjéből, s a Nyugat történelmére nézve később alapvető jelentőségre tett szert ennek az eszmének a kialakulása. Itt csupán említeni áll módomban, hogyan jut kifejeződésre szabadság és rend dialektikája a görög élet különböző területein, hogy milyen szerepet játszik a verseny (agón) az atlétikai játékokon, valamint a vitákban és a filozófiai dialógusban. Nem adhatok számot arról, hogyan alakult ennek a dialektikának a sorsa a görög történelemben, és hogyan s miért vált letűnése a görög demokrácia bukásának egyik okává.

A *görög tudományban* és filozófiában ugyancsak megjelenik a szabadság és rend dialektikája. Az igazság kérdésére nem a hagyomány tekintélyével, hanem módszeres gondolkodással keresik a választ, s ennek során ki-ki mindenkor önállóan, saját eszére hallgatva jár el, és csak azt ismeri el igazságnak, amiről meggyőződött.

A tudomány azonban egyúttal közösséget is teremt, hiszen az ész az emberiség közös adománya, az igazság pedig a szabad vitában található meg.

A filozófiai viták egyik fő témája egyén és kozmosz viszonya. Mivel a kozmosz egységteremtő eredetére, az arkhé-ra kérdezve érthetjük meg, és mert a gondolkodás fedezi fel egységét és törvényes rendjét, úgy az, ami az egyén lényegét alkotja, az ész vagy szellem – mindennemű rend forrása – alkotja egyben a kozmosz lényegét. Ezért az ember a kozmosz tagjaként érthető, aki szervesen illeszkedik egészébe, nem idegen tehát a világban, aki a túlvilágban keres menekülést, hanem olyan lény, aki biztonságban van a neki otthont adó kozmoszban. Mivel másfelől a kozmosz az az egész, amelyen belül az anyag harmonikus egységgé formálódik, a rendező ész ereje által, és minden keletkezést és elmúlást az ész örök törvényei irányítanak, ezért az embert is ugyanolyan szemszögből értelmezik, racionális szelleme által kell uralkodnia testének érzéki ösztönein. Mivel az ember igazi természete a szellem, az önálló ész; az etikát sem autoritatív parancsokként értelmezik, hanem a racionális nevelés és a kultúra szempontjából. Ezek azok az eszközök, amelyek révén az ember igazi természete megvalósítható. Nevelni annyit jelent, tanítani.

Minden ember magától értetődően jóra törekszik, de csak az ész tudja megmondani mi a jó. Hasonlóképpen magától értetődik, hogy az ember, aki tudja mi a jó cselekvéseivel is meg fogja valósítani azt, hogy az akarat követni fogja az észt. A szabadság és törvény az autonómia és a korlátozó mérték közötti dialektikának megfelelően a nevelés célja az egyén kiművelése. De ezt nem individualizmusként kell értenünk, mintha egyéni sajátosságait kellene kinek-kinek ápolni; az ember ideálképét kell megvalósítani, amely – akár egy műalkotás – harmonikus alakká egyesíti a testet és a lelket, az ember valamennyi ösztönét és képességét. Jól kifejezi ezt maga az etikai terminológia, mint például: *kozmosz* = harmonikus, *euszkemon* = jól formált, *eurhüthmosz* = egyenletes, *euarmosztosz* = összehangzó, *emmetrosz* = mértékletes. A bűn ezzel szemben a mérték túllépése, a *hübrisz*, a jellegzetes erények a *szofroszüné*, a megfontoltság és a *dikaioszüné* az igazságosság.

Az egész gondolatkör előfeltevéseként magában foglalja azt, hogy az ember szabad. Az akarat szabadságának kérdése az ókori görög filozófiai vizsgálódásokban nem merült fel, mivel úgy hitték, hogy az akarat az észt követi, az észnek pedig megvan a maga törvénye, amelyet semmilyen sorssal nem lehet megváltoztatni. Amikor később a sztoikusoknál felmerült az akaratszabadság kérdése, csak a szabad döntés és az események oksági meghatározottsága közötti viszony problémájáról volt szó, és nem, mint később Ágostonnál, az akarat lényegéről és erejéről. Így a sztoikus filozófusok sem tagadták a döntés szabadságát.

Mindennek következtében – tudniillik annak, hogy az ember lényegét értelmes szellemként fogták fel, melynek révén az ember ura akaratának és ekképp független sorsától is, - a görög gondolkodás nem fedezte fel az ember történetiségét, amiként a történelmet sem tárgyalták önálló témaként. A görög gondolkodás szerint az

embert nem érintheti igazán az, amivel találkozik, hanem csak alkalommá és nyersanyaggá válhat számára időtlen természete kiformálásához. A jövő elvileg nem hozhat számára semmi újat, hiszen – ha lényegét megvalósította – az ember sem függ az időtől. Ezt a gondolatot következetesen a sztoikus filozófusok gondolták végig. Az ő etikájuk a bölcs, aki bensejében, a szellemben független mindentől, amivel találkozhat jótól és rossztól egyaránt. Teljesen kívül él a történelmen elzárkózva minden elől, amit a jövő hozhat.

Megegyezik ezzel az ember és Isten közötti viszony görög felfogása. Isten transzcendenciáját időtlen szellemiségként gondolják el, amely transzcendens minden kézzelfoghatóval és konkréttal, mindazzal szemben, ami keletkezik és elmúlik időben. Ám e transzcendenciát nem az isteni akarat függetlenségeként és szabadságaként gondolják el, és nem is szüntelen eljövendőségként. Az embernek tiszteletteljes félelemmel (*euszébeia*) kell hódolnia az istenség előtt és vigyáznia kell, nehogy megsértse őt a mérték megszegésével, a hübrisszel. De épp a hübrisszel sértené meg az ember saját természetét is. Amennyiben szellem, annyiban rokon Istennel és részesül úgymond a szellem transzcendenciájában, az anyagi, érzéki és történelmi világgal szemben. Az ember szabad Istennel szemben, amennyiben szabadságában áll annak lennie, aki lenni akar, éppen az isteni rendhez való kötődése az, ami szabaddá teszi őt a rend törvénye ugyanis egyúttal saját természetének törvénye is. A rend megszegése maga bosszulja meg magát, de nem csonkíthatja meg és nem rombolhatja le az ember lényegét; az ilyen vétek nem teszi az embert Isten adósává és nem tesz szükségessé isteni megbocsátást. Nem pozitíve rossz, csak hiba, melyet az ember önnevelés révén legyőzhet. Az embert nem minősíti múltja és nem hozza azt magával a jelenbe, más szóval nem vált tudatossá számára saját történetisége.

2. A bibliai emberképről csak röviden szólok, s éppen csak utalok az Ó-és Újszövetség közötti különbségekre, mert a kettő kép fő vonásaiban azonos.

A Biblia az embert Istenhez való viszonyában ábrázolja, ezért mindenekelőtt a bibliai és a görög istenfelfogás különbségét kell megvilágítanunk. A Bibliában Isten transzcendenciáját nem úgy fogták fel, mint a szellem transzcendenciáját, az anyagi és érzéki világgal szemben, mint időtlenséget a keletkezéssel és elmúlással szemben, hanem abszolút tekintélyként: Isten abszolút független minden más erőtől és ő a szüntelenül eljövendő Isten. Isten ugyan az örök Isten is, de olyan, aki cselekszik, mégpedig a történelemben cselekszik. Ő a világ mindenható teremtője; nem pedig a szellem törvénye, amely a kozmoszt harmonikus alakká formálja, s melyet az emberi ész fel tud ismerni. A hívő zsidó persze csodálja és dicséri Isten bölcsességét, de azt nem a harmonikus építmény célszerűségében látja. Ezért a gondviselés és a teodícea gondolata, amelyek a sztoikus filozófiában oly nagy szerepet játszottak, idegenek a bibliai gondolkodástól. Ha ez a gondolkodás föltenné a kérdést, hogy mi Isten lényege; a válasznak úgy kellene hangoznia: Isten lényege legfőképpen akarat: mindaz, amit az ember lát és átél Isten akaratában gyökerezik. Ezért Isten a történelem

Istene, aki mindig új Istenként közeledik az emberhez a történelmi helyzetekben. Ő az az Isten, aki egy bizonyos vég felé vezeti a történelmet, amely a későbbi zsidó és keresztény gondolkodás számára eszkatológiai cél.

Ennek megfelelő a Biblia emberfelfogása is. Az ember ugyan test, hús és lélek, a lélek azonban nem racionális szellem, mely részesedne az isteni szellemben. Nyoma sincs itt az ember görög eszményképének, melyet a szellem törvénye szerint műalkotáshoz hasonló módon kell megformázni, és hiába keresnénk a racionális nevelés és műveltség eszméjét is. Az ember lényegét akaratában látják, mely lehet jó vagy rossz. Jósága az Isten iránti engedelmességben áll, rosszasága pedig az Istennel szembeni engedetlenségben és az ellene való lázadásban. Az ember jó vagy rossz akarata megnyilvánul még abban is, hogyan viszonyul ahhoz a vezető szerephez, amit Isten a történelemben betölt, hogy köszöntettel elfogadja-e az isteni rendet és dicséri Istent, vagy elkerüli és elégedetlenkedik.

Isten követelései nem a racionális szellemben gyökerező szabályok, hanem az Ószövetségben legelőbb is a hagyomány közvetíti őket, melynek autoritása viszont a történelemben gyökerezik. Jellemző, hogy az Ószövetség kezdetben legalábbis nem tesz különbséget kultikus és morális parancsok között. Csak majd a próféták prédikációi és még inkább az Újszövetség ismerik fel az etikai parancsokat Isten valódi parancsaiként és törlik el a kultikus és rituális parancsokat. Az etikai követelések azonban nem az emberi individuum valamely ideálképe felé mutatnak, hanem a konkrét közösségi élet felé. A közösséget pedig nem úgy gondolják el, mint a görög poliszban, azaz racionális törvény által alkotott közösségként, hanem a nép történelmével való közösségként, melyben mindenki kapcsolódik a „másik”-hoz. Az ószövetségi etikai parancsok fő tartalma ezért a jog, igazságosság, szeretet és könyörületesség, amelyek által egészséges marad az emberek közötti viszony. Az Újszövetségben természetesen a szeretet követelménye áll mindenek felett. Az erkölcsi parancsok tekintélye nem valamely racionális törvényben gyökerezik, hanem abban a felismerésben, hogy e parancsok feltételei a közösség virágzó életének, ezért tekintélyük Isten tekintélye, aki – lévén akarat – közösséget akar. Isten a történelemben és a történelem által közösséget hoz létre és követel meg az emberek között és önmaga is közösségre lép az emberekkel.

Szabadság és törvény sajátos dialektikája ismeretlen a Biblia számára. Az Ószövetség egyáltalán nem ismeri a szabadság koncepcióját, s az nem jelenik meg Jézus prédikációiban sem. Pál apostolnál és követőinél fordul elő először, s bár a szót a hellenisztikus nyelvhasználatból veszik át, már nem azt a szabadságot értik rajta, mely egyszerű lényként illeti meg az embert, hanem úgyszólván történelmi fogalommá vált, ugyanis az embernek bűnétől, vagyis ránehezedő múltjától, bizonyos fokig önmagától való megszabadulását jelenti. E szabadság nem az ember időtlen természetéhez tartozik, hanem csak eseményként történhet meg vele.

Ez pedig Isten kegyelméből következik be. Mivel az ember lényege: akarata, ezért, ha akarata rossz, önmaga is rossz, akkor pedig öntudatlanul ilyenként

érkezik múltjából a jelenbe. Az embert csak Isten kegyelme szabadítja meg a gonosztól. Az Ószövetségben ez a felismerés még nincsen kezdettől fogva és minden következményével együtt jelen. Mindaddig, amíg a kultikus vétkeknek ugyanaz a súlyuk, mint az erkölcsieknek, az ember rá van utalva ugyan Isten kegyelmére, de részesülhet benne, ha teljesíti az Istentől e célra rendelt kultikus - vezeklő – előírásokat. A *prófétai prédikáció* (vö. Jer 24:7; 13.23) arra a belátásra jut, hogy az ember kultikus áldozatok által nem válik új emberré, s ezért követeli vagy reméli, hogy Isten maga fogja szívét, azaz akaratát megújítani. *Jézus* is azt mondja, hogy a jó és a rossz az ember szívéből jön. (Mt. 12.33-35; Lk: 6.43-45; vö. Mt. 7.16-20) dicséri a tiszta szívűeket és azt követeli, hogy egész szívükkel keressük Istent. (Mk. 12.30 par.). A Hegyibeszéd követelései („Hallottátok, hogy megmondatott…én pedig azt mondom nektek…") nem egyebek, mint megtérésre és az akarat megújítására buzdító felszólítások; azt tanítják, hogy Isten akaratának nem teszünk eleget azzal, hogy teljesítjük a törvény követeléseit – Isten jóakaratot követel. Amikor az ember tudatára ébred annak, hogy figyelmen kívül hagyta Isten akaratát, és bevallja Isten előtt méltatlanságát, akkor biztos lehet benne, hogy Isten megbocsát neki. (Lk. 15.11-32; 18.10-14). Míg Jézus egy ízben így panaszkodik: „Hogyan szólhatnátok jót gonosz létetekre?" (Mt.12.34) addig Szent Pál teológiai tanítássá fejlesztette az emberben lakó rossz ismeretét; az ember nem szabad, hanem bűnének rabja; és nemcsak a törvény parancsainak megszegésével vétheti el Isten akaratát, hanem éppen azok betartásával is – ha ugyanis ilyenkor azt képzeli, hogy a törvény teljesítésével igényt tarthat Isten kegyelmére. Ez ugyanis azt jelenti, hogy saját erejében bízik, és nem veszi észre, hogy az ember egészében rabja saját bűneinek, és így egész lényében kell emberré válnia. Ez csak Isten kegyelmével történhet, mely viszont Krisztusban nyilatkozott meg. Az ember, aki megnyitja, magát ennek a kegyelemnek, „Krisztusban" van és ezért „új teremtmény." (Kor. 5.17)

Pál amikor főbűnként a dicsekvést jelöli meg, megvilágítja a *bűn* igazi *lényegét*: a bűn az ember azon törekvése, hogy saját erejéből álljon meg Isten előtt, hogy biztosítsa életét ahelyett, hogy az – és ezáltal önmagát – tisztán, ajándékként fogadná el Istentől. E törekvés mögött az ember önmaga feladásától való félelme húzódik meg, ragaszkodása biztonságához, ezek pedig mindahhoz, ami rendelkezésre áll, legyenek azok földi javak vagy a törvény parancsai szerint végzett tettek. Az ember ekkor végső soron a jövőtől fél, Istentől, hiszen Isten az örökké eljövendő Isten. Már az Ószövetségben is ez az igazi bűn: nem bízni abban, amit Isten népe múltjában tett és nem lenni nyitottnak az iránt, amit a jövőben fog tenni: nem kitenni magunkat a jövőnek, hanem arra törekedni, hogy rendelkezzünk felette. Már Ézsaiás így inti az embereket: „A megtérés és a higgadtság segíteni rajtatok, a béke és a bizalom erőt adna nektek (Ézs. 30.15)

Pál hallja az Urat, amint hozzá szól: „Elég neked az én kegyelmem. Mert az én erőm erőtlenség által ér célhoz.", és bevallja: „Legszívesebben tehát erőtlenségekkel dicsekszem, hogy Krisztus ereje lakozzék bennem…mert amikor erőtlen vagyok, akkor vagyok erős. (28 Kor .12.9 sk.) A hit Istenben való hit, aki

„megeleveníti a holtakat és létre hívja a nemlétezőket” (Róm 4.17). A hit a jövőben való hit, amelyet Isten adományoz az embernek, hit az eljövendő Istenben. Ez pedig azt jelenti, hogy a Biblia az embert történetiségében fogja fel; merőben formálisan kifejezve olyan valakiként, akit jelenben múltja minősít és jövője követel.

(3) Az *idealista filozófiában* az antik emberfelfogás éledt újjá új formában. Nincs módomban leírni a történeti folyamatot, melynek során a reneszánszban feltámadt, majd hatni kezdett az antik tradíció ereje. Arra sincs lehetőségem, hogy bemutassam az idealizmus filozófiájának egészét, hanem csak azokat a tipikus vonulatait fogom felvázolni, amelyek legalábbis Németországban szembekerültek a bibliai emberfelfogással, majd jelentős mértékben befolyásolták az evangélikus teológiát egészen az úgynevezett dialektikus teológia koráig.

Az idealizmus az ember lényegének a görögökhöz hasonlóan a szellemet tekinti. Ám e szellemet vagy észt elsősorban gyakorlati észként gondolták el, mely Kant szerint elsődleges az elméleti ésszel szemben. A gyakorlati ész független az elméleti észtől és saját alappal bír; nevezetesen a lelkiismeretben, mely tudja, hogy az erényesség kötelességének kihívásával áll szemben. Más szóval az ember természete erkölcsi akarata. Ez az akarat a fizikai test impulzusaival („Triebe”) és az érzékiséggel („Sinnlichkeit) áll konfliktusban; a kötelesség pedig a hajlammal. A dualisztikus viszony szellem és érzékiség között („Geist und Sinnlichkeit”) ugyanúgy értelmezhető, mint a görögöknél. Az érzékiség az a matéria, amelyet a szellemnek uralnia és formálnia kell, hogy az ember tiszta alakja létrejöhessen. A nevelés és a műveltség koncepciója így ugyanolyan fontossá válik, mint Görögországban. „A nevelés – mondja Lessing – nem ad az embernek semmit, amivel ne rendelkezhetnénk önerejéből is.” És mint Görögországban, a jellemformálás felfogható a művészi alkotás analógiájára. Sőt, valójában analógiánál is több van a kettő között. Míg például Platón szerint a nevelés alapja a matematika tanítása, Schiller szerint az esztétikai kiművelés a nevelés legnemesebb eszköze. De az előfeltevés mindkét esetben az, hogy a mérték, a rend törvénye szerinti nevelés az alak harmóniájához vezet.

Mert az idealizmus, akárcsak az ókoriak, az ember természetére jellemzőnek tartja a szabadság és törvény dialektikus viszonyát. Goethe ezt a következőképpen fogalmazza meg: „Csak a törvény adhat nekünk szabadságot.” Schiller számára a kor legérettebb embere a (18.) század végén „…ész által szabad, törvény által erős.” Az Eleusziszi ünnep c. költeményében azt mondja az emberről. „Csak erkölcsei révén lehet szabad és hatalmas.” Ezt a dialektikát Kant fejti ki a legvilágosabban. Kant felismerte, hogy ahhoz, hogy valóban szabad legyen az akaratnak nem empirikus motivációk által kell meghatározottnak lennie, hanem egy olyan törvény által, amelynek engedelmeskedve az ember szabaddá válik a természeti (érzéki) impulzusoktól. A törvény „kategorikus imperativus” kell, hogy legyen, vagyis olyan parancs, mely feltétel nélkül érvényes, és amely egyúttal a gyakorlati ész autonómiájának kifejeződése: egy

olyan törvény, amelybe az ember azért egyezik bele, mert az nem más, mint az értelmes akarat tiszta önmeghatározása.

Itt megjelenik egy jellegzetes különbség is az ókori gondolkodáshoz képest; e különbség a Newton által fémjelzett modern empirikus tudomány kialakulásának a következménye…. Amiért a gyakorlati ész az elméletitől független és saját alappal bír; akként a szabadságnak megfelelő törvény nem az elméleti ész által kiszámítható kozmikus rend, hanem egy érzékek fölötti világ törvénye; e világ nem lehet az elméleti ész tárgya, hanem a hité; egy olyan hité azonban, amely a priori szükségszerűségen alapul, egy olyan hité; mely a lelkiismeretben megtapasztalt erkölcsi törvényt isteni parancsként fogja fel. Ezzel aztán adva van az a hit is, hogy az elméleti ész tárgyának számító érzéki világ és az erkölcsi világ között olyan összefüggés áll fenn, amely garantálja az erkölcsi világrendet és az erény és a boldogság egyesülését. Ebből a meggyőződésből adódik a halhatatlanság posztulátuma.

Az ókori gondolkodással fennálló minden párhuzam ellenére világossá válik e jellegzetes különbség; az idealizmus szerint az *akarat* az emberi lényeg szempontjából mindenek feletti fontossággal bír…

Szellem és érzékiség viszonyát ily módon nemcsak és nem mindig a művészi alkotás analógiájára értelmezik, hanem két ellentétes elv harcaként is. Ebben különösen Kantnál, tetten érhető a keresztény hagyomány hatása. Kant a kereszténység felfogását az eredendő bűntől a „radikális gonosz" tanává alakította át. Az emberben vallja Kant adva van a hajlam a rosszra, mely nem magyarázható, de tény. Ezért van szükség a „mozgatóerő megfordítására." Igaz, Kant tétele a radikális rosszról az idealizmuson belül is ellenállásba ütközött különösen Schiller részéről. Ennek ellenére Schiller is olyan ellentétpárként tudja jellemezni szellem és érzékiség viszonyát, amelyek közül választani kell…

Végül megkülönbözteti az idealizmust az ókoriaktól az, hogy szerinte a forma, amellyé az embernek magát az erkölcsi akarat által alakítani kell, nem annyira az általános emberkép eszménye, hanem sokkal inkább egyéni mivoltának alakja. Igaz, hogy ez individualitás; az emberkép egyedi kifejeződése…

Azt mondhatjuk tehát: az idealizmus egyfelől feleleveníti a görög emberképet, még ha módosítja is azt; másfelől, a kereszténység hagyományainak hatása alatt, döntőnek tekinti az ember akaratát az ember lényegére nézve. Ez már kétségtelenül az ember történetiségének fölismerése felé mutató lépés, de tisztánlátásról persze még nincs szó. Az ember szabadságát ugyanis az önmaga feletti uralom lehetőségeként értelmezik, amelyet sem múltja, sem jövője nem von kétségbe. Az embert nem tekintik múltja által minősítettnek. A jövő, vallja az idealizmus, olyan valami, amivel rendelkezhetünk, s a jövő nem a sors kezében van, hanem saját életünkben, mert mi magunk akaratunknál fogva, minden sors közepette is ugyanazok maradhatunk, vagy minél inkább önmagunkká lehetünk. Ezért a sorsot sem úgy élik meg, mint ítélkező vagy áldó erőt, hanem – a sztoikus filozófusok tanításával összhangban – alkalomként arra, hogy az ember bizonyítsa saját erejét. Ebben az értelemben beszél Schiller - Shakespeare

tragédiájának alakjairól szólva a „nagy gigantikus sorsról, mely eltiporva az embert felemeli őt.”

Az egyén szellemi erejében való hite arra készteti az idealizmust, hogy bízzon meg az emberiség jobbíthatóságában és tökéletesíthetőségében. Ebben az optimizmusban az idealizmus rokona a felvilágosodásnak, bár az idealistákat az anyagi jólét nem érdekelte, csak az erkölcsi fejlődés és annak a politikai rendre gyakorolt következményei. Azt sem kell külön hangsúlyoznunk, hogy az idealizmus optimizmusa nem a tudományos és technikai haladásra épült, hanem az egyes ember erkölcsi nevelésére és öntökéletesíthetőségére. Ebből következett azután az emberiség tökéletesedésének hite.

Az idealizmus nem úgy látja az embert, mint akit a múltja minősít, jövője pedig követel és megkérdőjelez. Isten transzcendenciája nem hozzáférhetetlensége és eljövendősége, hanem szellemisége. Isten Kant számára a gyakorlati ész posztulátuma, s úgymond az ember akaratában valósul meg. „Fogadd be az istenséget önként, s világító trónjáról leszáll.”

Az eddig mondottakból az következne logikusan, hogy most a *romantika* emberértelmezéséről beszéljünk. De be kell érnünk annyi utalással, hogy a romantika emberfelfogása megfelel a romantikus történelemfelfogásnak. Amiként a történelmet olyan folyamatként értelmezik, amelyet irracionális erők irányítanak; az egyént is olyan irracionális, titokzatos lényként fogják fel, amely legsajátabb, egyedi törvényei szerint bontakozik ki. Az eredetiség iránti tisztelet, a hódolat a zsenialitás iránt jellemző jegyei a romantikának, és jelzik az emberről alkotott esztétikai felfogását.

Behatóbban kell viszont foglalkoznunk a *realizmussal*. Realizmuson itt nem valamilyen filozófiai iskolát értünk, hanem egyfajta szellemi magatartást, amely – jobbára naivan – az érzékekkel felfogható és szerkezetében az ész által megismerhető valóságot tekinti az egész valóságnak – mely utóbbihoz természetesen hozzátartoznak a befogadó érzékek és a gondolkodó értelem is. A realizmus tehát nem ismeri szellem és természet idealista dualizmusát, hanem azt vallja, hogy a szellem a természethez tartozik, és az embert természeti jelenségként fogja fel. Mert szerinte a természet működését kauzális törvények vezérlik, ez áll – vallja – az emberre és az emberi közösségre is. Történelmi szociológia, közgazdaságtan és társadalomelmélet ezért olyan tudományok, amelyek az ember merőben realista felfogásában gyökereznek.

Mint Erich Auerbach kitűnő könyvében kimutatta az ókori irodalomban az emberi élet realisztikus felfogása csak az alacsonyabb vagy középső – magas irodalomtól elkülönülő stílust, a komédiát és a szatírát jellemezte. Auerbach kimutatta azt is, hogyan hatol be a realisztikus életfelfogás a keresztény emberértelmezésen keresztül a magas irodalomba. Az ember hétköznapi életét ekkor látják először komoly problémák és tragikus történések terepének, s ezzel tudatossá és érdekessé válnak a mindennapi valóságban ható történeti és társadalmi erők. Itt persze még csak vázolni sem tudom a realizmus történetét késő ókori csíráitól a középkoron és a reneszánszon át egészen napjainkig; hanem

be kell érnem azzal, hogy áttekintést adjak a modern realizmusról az idealizmussal szembeállítva azt.

A modern realizmus atyjának a kétkedő *Michel de Montaigne*-t (1533-1592) tekinthetjük, aki az Esszékben a „condition humaine”-t saját élete példáján írja le, de úgy, hogy e példa bármely más emberi élet helyett is áll. „Az ember élete, bárki saját élete, mint egész nála válik első ízben problematikussá a szó modern értelmében, és nála bukkan fel először az emberi egzisztencia bizonytalanságának tudata.” Ez a realizmus, mely komolyan veszi a mindennapi emberi életet és meglátja annak problematikus és tragikus jellegét, a 18. századi irodalomban, különösen az angol és francia irodalomban jutott kifejezésre.

Az angol irodalomban az emberi élet komoly szemléletét először ugyan humor fedi el – ezt látjuk Sterne-nél és Fieldingnél és Smolletnél, később pedig Dickensnél és Thackeray-nél. De még náluk is világosan kifejezésre jutnak a társadalmi és szociális problémák, melyek aztán később, a komoly realizmusban – Galsworthy, Meredith és mások regényeiben - központivá válnak; a modern élet problémái viszont Wilde-nál és Shaw-nál újfent komédiák témájává lesznek.

A komoly realizmus kialakulásában a francia regénynek jutott a legnagyobb szerep, ami nem kis részben a francia forradalomnak volt köszönhető. Ugyanis, mint Auerbach hangsúlyozza, a francia forradalom volt: „A modern kor első olyan nagy mozgalma, amelyben hatalmas tömegek vettek részt – mindama megrázkódtatással együtt, amelyek egész Európában érezhették hatásukat.” Az emberfelfogás számára ez azzal a következménnyel jár, „hogy a társadalmi bázis, amelyben az ember él egyetlen pillanatra sem szilárd, hanem különböző megrázkódtatások hatására szakadatlanul változik. Stendhalt tekinthetjük a modern realizmus megalapítójának (La Rouge e la Noir, 1830). „Amennyiben a modern, komoly realizmus az embert nem képes máshogyan ábrázolni, mint beágyazva a konkrét, állandóan fejlődő politikai-társadalmi-gazdasági valóság egészébe…úgy Stendhal a megalapítója.” Mellette még Honoré de Balzacot kell a modern realizmus megteremtőjének tekintenünk. Balzac nemcsak „az őket meghatározó kortörténeti és társadalmi feltételek közé” helyezi el alakját, de igyekszik a miliőt, a környezetet jellemző egységes hangulatot is lefesteni. Számára „minden életszféra erkölcsi és érzéki atmoszférává válik, mely átitatja a tájat, a lakást, a bútorokat, szerszámokat, ruhákat, az ember testét, jellemét, ismeretségeit, érzelmeit, cselekedeteit és a vele megtörtént eseteket. Az általános korhelyzet pedig mindeme életterek átfogó atmoszférájaként jelenik meg. Regényfolyamatának Balzac a „Comédie humaine” címet adta.

Az emberi élet realisztikus felfogását, problematikus és tragikus jellegét – méghozzá fokozott objektivitással – Flaubert vitte tovább, majd végül Emile Zola, akinek számára a korabeli társadalom szociális problematikája a fő téma. Ám Zola művészete „túlment az őt megelőző nemzedék merőben esztétikai realizmusán. Problémaábrázolásának egyúttal szándéka, hogy világossá tegye „az ember felelősségét saját világáért.”

Nem térek ki itt a német irodalomra, amelyben a realizmus a „Sittenroman”, az erkölcsi regény műfajában öltött testet, e műfaj fő képviselői Fontane és a svájci Jeremiás Gotthelf. Nem részletezem azt sem, hogyan jutott uralomra a realizmus a drámában, elsősorban Gerhart Haupmann-nál; az ő művében akárcsak Gotthelfnél, világosan kifejezésre jut az ember felelőssége saját koráért.

Kérdés, hogy a legújabb regényirodalom beleilleszthető-e még a realizmus fogalmába. Akárhogyan is van, mindenesetre megmutatja a realizmus következményeit, amely csak annyiban ábrázolja a világot, amennyiben érzékekkel észlelhető és racionális vizsgálódással megmagyarázható, miközben ebben a világban minden dolog problematikussá vált, olyannyira, hogy az ember nem észlel szilárd rendet, amely kapaszkodót nyújtana neki létezésében. A legújabb regényirodalmat Auerbach Virginia Wolf, Marcel Proust és James Joyce művei szemlélteti. Ezek azt sugallják, hogy egyáltalán nincs már olyan objektív realitás, mely megkülönböztethető lenne a személyek szubjektív tudatától. Ezek a szerzők, mondja Auerbach, „felfedeznek egy módszert, amellyel a valóságot a tudat sokféle és sokértelmű tükröződésévé oldják fel.”

Az érdeklődés középpontjában többé nem a személyek története és életútjuk egésze áll. Ellenkezőleg, az író meg van győződve arról, hogy az „élet véletlenszerűen kiválasztott pillanatai mindenkor tartalmazzák a személyes sors egész anyagát” és a tetszőleges pillanat elemzése valami teljesen újat és elementárisat fed föl: „a valóság teljességét és az élet mélységét, melyek benne vannak minden pillanatban, amelynek szándék nélkül adják magukat az emberek. Ami a pillanatokban történik – legyen az külső vagy belső folyamat – ugyan a legszemélyesebben a benne élőket érinti, ám éppen ezáltal érinti az elemi és közös emberi lényeget is: a vitatott és ingatag rendektől, miként az emberek küzdenek és viaskodnak, éppen a tetszőleges pillanat lehet viszonylag független, zajlik alattuk, mint mindennapi élet. Minél inkább kielemezzük, annál világosabban mutatkozik meg benne életük elementáris, közös alapja. Vagyis egy új, „igazibb, mélyebben rejlő, sőt valóságosabb valóságot” kíván megmutatni ez az irodalom. Ezt a valóságot nehéz leírni; nem metafizikai szubsztancia, hanem egyfajta szakadatlanul gyarapodó eredője élményeink és reményeink egészének, törekvésünknek, hogy az életet és táplálkozásainkat értelmezzük; ez az eredő szándékunktól és tudatunktól függetlenül alakul, de a reflexió, a tűnődés pillanataiban tudatára ébredünk.

Az idealizmussal ellentétben a realizmus felismerte az ember történetiségét, mégpedig egyre világosabban. A régebbi realizmus, amely Flaubert és Zola művében, vagy éppen Gerhart Haupmann társadalmi drámáiban találta meg legtisztább kifejezését, abban látta az ember történetiségét, hogy az ember kiszolgáltatott a történelemnek. Az embert a történelmi, gazdasági, társadalmi feltételek, a miliő nemcsak sorsa vonatkozásában határozzák meg, hanem gondolataiban, vágyaiban és erkölcsiségében is: alapjában véve mindez nem egyéb, mint sors. Az ember magában nem képez semmi szilárdat és állandót. Az egyetlen, ami konstans; az a testi természete: ösztönöktől és szenvedélyektől

vezérelt lény; amely ezen ösztönök kielégítésére törekszik. Az ember egy olyan múltból érkezik, amelytől függ ugyan jelene, ámde ez a múlt nem az ő múltja, mely minősíti igazi énjét, s amelyet saját múltjaként elsajátíthat vagy megtagadhat. Jelene olyan jövőbe vezet, mely igazában nem az ő saját jövője; amely iránt megnyithatná magát, vagy amelytől elzárkózhat és amelyért felelős. Ez a jövő nem „tét", és nem követelt döntést, hisz a jelen kauzálisan determinálja. Az ember igazi énje voltaképp tehát nem létezik. Ám ha az ember természetéből kitörölhetetlen ama vágya, hogy az „igazi létet" elnyerve önmaga legyen – akkor nincs-e teljes kiszolgáltatottságba, sőt kétségbeesésbe vetve?

A legújabb realizmus mintha felfedezte volna ezt az igazi ént azzal, hogy feltárt egy olyan valóságot, mely a külső események és történések alatt rejlik és amely a személyes sors összességeként, minden tetszőleges pillanatban jelen van. Ez az összesség az „emberek elemi és közös tulajdona", de nem úgy, mint valamiféle metafizikai szubsztancia, hanem mint a sors összessége, mely maga is történeti, „ugyanis szüntelen alakító és értelmező folyamat zajlik bennünk, melynek mi magunk vagyunk a tárgyai: életünket múltunkkal, jelenünkkel és jövőnkkel együtt, környezetünket, a világot, amelyben élünk, szüntelenül értelmezni és rendezni próbáljuk, miáltal egész alakot ölt a számunkra, mely alak, igaz, állandóan, többé vagy kevésbé gyorsan és radikálisan változik aszerint, hogy mennyire vagyunk kénytelenek, hajlamosak és képesek a minket érő új tapasztalatokat befogadni." De vajon az így felfedezett történetiség hamisítatlan, teljes történetiség-e? Nem tartozik-e ehhez hozzá az, amit az idealizmus a keresztény hagyományból átvett, tudniillik az ember akarata, aki vállalja a felelősséget önmagáért? A felelősséget a múltért, mint az én saját múltamért, a jövőért, mint az én saját jövőmért? A bibliai emberértelmezés szerint a múltért való felelősség a bűnösség tudata, a jövőért való felelősség pedig nyíltság és készség minden iránt, ami adományt és követelést a jövő hoz.

(Forrás: Rudolf Bultmann: Történelem és eszkatológia. Atlantisz, Budapest, 1994. 103-121.)

Max Scheler

AZ ÚJ ELV A „SZELLEM”. „VILÁGRA NYITOTTSÁG”, ÖNTUDAT, A SZELLEM TISZTA AKTUALITÁSA. EMBER ÉS ÁLLAT LÉNYEGI KÜLÖNBSÉGE.

Itt vetődik fel a problémánk szempontjából döntő kérdés, ha az állatnak is tulajdonítható intelligencia, akkor az állat és ember közötti különbség vajon már nem csak fokozati-e – van-e akkor egyáltalán valami lényegi különbség közöttük? …

Itt válnak el az utak a legvilágosabban. Egyesek az intelligenciát és a választást az embernek akarják fenntartani, és elvitatják azokat az állattól, szerintük tehát van egyfajta nem mennyiségi különbség, egy lényegi különbség. Mások, különösen a darwinisták és a lamarcki iskola evolucionistái Darwinnal, Schwalbéval és Wolfgang Köhlerrel egyetemben tagadják azt, hogy lenne ilyen végső különbség az ember és az állat között, merthogy már az állat is rendelkezik intelligenciával, így valamilyen formában annak az emberről szóló nagy egységelméletnek a hívei, amelyet én „homo faber” elméletnek nevezek, és mint ilyenek természetszerűleg nem ismernek el semmiféle metafizikai létet, sem az ember semmiféle metafizikáját, vagyis semmilyen a világalaphoz való olyan kitüntetett viszonyt, mellyel az ember mint olyan rendelkezne.

Ami engem illet, én mindkét tanítást elutasítom. Azt állítom, hogy az ember lényege és az, amit az ember „*különleges helyzetének*” nevezhetünk, igen magasan áll afölött, amit intelligenciának és döntésképességnek szokás nevezni, és azáltal sem lenne elérhető, ha e két tulajdonságot kvantitatíve tetszés szerint akár a végtelenségig fokozhatónak képzelnénk el. Azonban az is hibás lenne, ha azt az újat, ami az embert emberré teszi, csak, mint még a vitális szférához tartozó pszichikai funkcióknak és képességeknek az eddigi pszichikai fokokhoz – érzőerő, ösztön, asszociatív emlékezet, intelligencia, választási képesség – még hozzájövő, új lényegfokozatát gondolnánk el, amelynek megismerésében tehát a pszichológia és a biológia lenne kompetens.

Ez az új elv kívül áll mindazon, amit legszélesebb értelemben „életnek” nevezhetünk. Az, ami az embert „emberré” teszi, nem az életnek – végképpen nemcsak ezen élet egyik megnyilvánulási formájának a „pszichének” – valamilyen fokozata, hanem olyan elv, amely egyáltalában mindenfajta élettel, így az emberi élettel is szembenáll: új és igazi lényegi tény, amely nem vezethető vissza a „természetes életevolúcióra”, de ha valamire mégis visszautal, akkor maguk a dolgok legelső alapjainak egyikére megy vissza; ugyanarra az okra, amelynek egyik legnagyszerűbb manifesztációja az „élet.”

Már a görögök is beszéltek egy ilyen elvről és „észnek” nevezték. Mi inkább egy átfogóbb fogalmat használunk, ami az X-re, olyan szót, amely magában

foglalja az „észt”, de a *fogalmi gondolkodás* mellett még a „szemlélet” egy meghatározott formáját is tartalmazza az ősfenoménnek vagy lényegtapasztalatnak szemléletét, továbbá olyan meghatározott osztályát a volitiv és emocionális aktusoknak, mint jóság, szeretet, megbánás, tisztelet, szellemi csodálat, boldogság és kétségbeesés, szabad akarat. Ez a szó a „szellem.” Azt az aktuscentrumot pedig, ahol a szellem a véges létszférákon belül megjelenik „személynek” nevezzük – éles ellentétben mindazokkal a funkcionális életcentrumokkal, amelyeket belülről tekintve „lelki központoknak” is hívhatunk.

De mi is ez a *szellem*, ez az új és oly jelentős elv? Kevés olyan szó van, amely körül oly sok lenne a ködösítés, mint e körül, amelynek használata során igen kevesen gondolnak valami határozottra. Ha a szellemfogalom csúcsára annak különleges tudásfunkcióját állítjuk, azt a fajta tudást, amelyhez csak ő juttat, akkor legyen a szellemi lény pszichofizikai szervezettsége bármilyen is, alapmeghatározottsága nem más, mint az *organikustól való egzisztenciális eloldódása*, szabadsága nem is annyira neki magának, mint inkább létcentrumának leválaszthatósága pályájáról, a rá nehezedő nyomásról, az *organikus*tól való függésről, az „*életről*” és mindenről, ami az élethez tartozik; tehát a saját ösztönszerű „intelligenciájáról” is.

Egy „szellemi lény” tehát már nem ösztön(törekvés)- és környezetfüggő, hanem „környezetétől” szabad és én úgy mondanám „*világra nyitott*”, az ilyen lénynek van „*világa.*” Ez a lény továbbá képes arra, hogy környezetének eredetileg számára is adott „ellenállás”- és reakcióközpontjait, ami az állatok egyedüli tulajdona, és amiben az eksztatikusan feloldódik, „tárgyakká” emelje fel, és e tárgyak *épp-így-léte magát* principálisan megragadja, azon korlátozottságok nélkül, amelyeknek ez a tárgyi világ vagy annak adottsága a vitális ösztönrendszer és az annak alapjául szolgáló érzéki funkciók, valamint érzékszervek jóvoltából alá van vetve.

Ezért a szellem tárgyiasság, a tárgyak épp-így-léte általi meghatározottság. Szellemmel csak az az az élőlény „bír”, amely képes a tökéletes tárgyiasságra. Élesebben megfogalmazva, csak olyan lény lehet a szellem „hordozója”, melynek principális érintkezése a rajta kívüli valósággal, ahogyan saját magával is az állathoz viszonyítva, annak intelligenciáját is tekintetbe véve, éppenséggel dinamikusan megfordult.

Mi is ez a „fordulat”?

Az állatnál – legyen az magas vagy alacsony szervezettségű – minden cselekvés, minden reakció, amelyet végrehajt még az intelligensek is, az állat idegrendszerének fiziológiai felépítéséből ered, amihez a pszichikai oldalon az ösztönök, ösztön(törekvés)-impulzusok és érzéki észlelések vannak hozzárendelve. Ami az ösztönök és az ösztöntörekvések szempontjából érdektelen, az nem is adott, ami pedig adott, az az állatnak csak, mint kívánságaira és elutasításaira vonatkozó ellenállóscentrum, vagyis az állat, mint biológiai centrum számára adott. Tehát a *fiziológiai-pszichikai* állagból való kiindulás, ez mindig az első felvonás abban a drámában, amely az állatnak környezetéhez való

viszonyát jellemzi. A környezet struktúrája ezen közben teljességgel és tökéletesen „zártan” megfelel az állat fiziológiai és indirekt morfológiai jellegzetességének, valamint szigorú funkcionális egységet képez ösztöntörekvés-és érzetstruktúrájának. Mindaz. amit az állat a környezetből észrevenni és megragadni képes, az környezeti struktúrájának biztos korlátjain és határain belül van. Az állat viselkedés drámájának második felvonása azután a környezet valamilyen fajta reális megváltoztatása azáltal, hogy bekövetkezik az állat az őt vezető ösztön(törekvés)-és célra irányuló valamilyen reakciója. A harmadik felvonás pedig az ezáltal szintén megváltozott fiziológiai-pszichológiai állag. Az állati viselkedés lefolyásának formája a következő:

$$\text{Á} \Longleftrightarrow \text{K}$$

Egészen másfajta az a lény, amely „szellemmel” rendelkezik. Egy ilyen lény – amennyiben és amilyen mértékben, hogy úgy mondjam él is a maga szellemével – képes teljességgel ellentétes formában viselkedni. Ennek az új drámának, az emberi színjátéknak az első felvonása így néz ki: a viselkedést egy tárggyá emelt szemléleti vagy képzetkomplexum puszta *épp így léte* „motiválja”, és ez principálisan független az emberi organizmus fiziológiai és pszichikai állagától, független ösztön(törekvés)-impulzusaitól, valamint a környezetnek épp bennük napvilágra jutó folyvást modálisan (optikailag vagy akusztikailag stb.) meghatározó külső érzéki oldalától. A dráma második felvonása valamely ösztön(törekvés)-és impulzus (és a megfelelő reakció) gátjának feloldása. A harmadik felvonás valamely dolog tárgyiságának önértékűen és véglegesen megélt megváltozása. Ennek a viselkedésnek a formája a „*világra nyitottság*”, a környezet zsarnokságának a principális lerázása:

$$\text{E} \Longleftrightarrow \text{V} \Longrightarrow \Longrightarrow \ldots$$

Ez a viselkedés, ahol egyszer konstitucionálisan jelen van, természeténél fogva képes arra, hogy határtalanul kitágítsa magát – mégpedig éppen addig, ameddig a jelen lévő dolgok „világa” terjed.

Az ember az az X., *amely határtalan mértékben képes a „világra nyitottan” viselkedni.* Emberré válni annyi, mint a szellem erejénél fogva felemelkedni a világra nyitottságig.

Az állatnak nincsenek „tárgyai”: eksztatikusan beleél a környezetébe, amelyet egyúttal struktúraként hordoz magával mindenüvé, ahová csak megy, mint csiga a házát – képtelen a környezetét tárggyá tenni. Az embernek az a képessége, hogy saját távolságot tud tartani, a „környezetet” „világgá” (illetve a világ valamilyen szimbólumává) tudja distancálni, az állatban nincsen meg, az állat nem tudja átváltoztatni „tárgyakká” az affekciók és ösztöntörekvések behatárolta „ellenállás” - centrumokat. A tárgy-lét a szellem logikai oldalának legformálisabb kategóriája. Úgy fogalmaznék, hogy az állat a lényeget tekintve túlságosan is bele

van gabalyodva az organikus állapotainak megfelelő élet/valóságokba, és túlságosan rájuk van utalva ahhoz, semhogy képes lehetne azokat „tárgyiasságukban” megragadni. Az állat persze nem abszolút mértékben él bele eksztatikusan a maga környezetébe (ahogyan például a növény érzet, képzet és tudat nélküli érzőereje él bele médiumába, anélkül, hogy az organizmus saját állapotáról belseje felé bármiféle visszajelzés érkeznék); mintegy visszakapja önmagát azáltal, hogy szenzóriuma és motóriuma szétválik, valamint, hogy mindenkori szenzuális tartalmairól visszajelzést kap; az állat rendelkezik „életsémával.” A környezettel szemben azonban az állat még mindig eksztatikusan viselkedik – még ott is, ahol intelligensen „viselkedik.” Intelligenciája organikus-ösztön(törekvés)-szerű praktikus formában kötött.

A szellemi aktus, ahogyan azt az ember végrehajtja, ellentétben az állati életsémának és tartalmainak egyszerű visszajelzésével, a lényeget tekintve a reflexaktus egy második dimenziójához és szintjéhez kötődik. Ezt az aktust „gyűjtésnek”, illetve ezt és ennek célját a „magát-összeszedettséget” összefoglaló néven „a szellemi aktuscentrum önmagáról való tudatának” vagy „öntudatnak” nevezzük. Az állatnak a növénnyel ellentétben van tudata, de – mint ahogyan azt Leibniz már jól látta – nincsen öntudata. Nem birtokolja önmagát, nincs hatalma önmaga felett – és ezért nincs tudata önmagáról.

Gyűjtés, öntudat és az eredeti ösztön(törekvés)-ellenállás tárgyi képessége egyetlen megbonthatatlan struktúrát képeznek, amely egyedül csak az embernek sajátja.

Ezzel az öntudatra ébredéssel, azzal, hogy az ember odafordul egzisztenciájához, és azt központba állítja – amire csakis a szellem teszi képessé – egyben adott az ember második lényegi jellegzetessége. Szellemének erejénél fogva az „embernek” nevezett lény nemcsak arra képes, hogy a környezetet a világlét dimenziójába tágítsa ki, és tárgyisággá tegye az ellenállásokat, hanem – és ez egyben a legkülönösebb – saját fiziológiai, valamint pszichikai szerkezeteit és minden egyedi pszichikai élményét, minden egyes vitális funkcióját is tárgyiassá tudja tenni. Csakis ezért képes ez a lény még az életet is szabadon eldobni magától. Az állat lát és hall – azonban nem tudja, hogy lát és hall. Az állat pszichikuma funkcionál, él - de egy állat nem potenciális pszichológus vagy fiziológus! Ahhoz, hogy valamennyire belehelyezkedjünk az állat normál állapotába, az ember generikusan eksztatikus állapotaira kell gondolkodnunk – mint amilyen a lassan elmúlóban lévő hipnózis, bizonyos kábítószerek bevétele, meghatározott, a szellemet tudatosan (ami azt jelenti, hogy a szellem segítségével) inaktiváló technikák, például a különféle orgiasztikus kultuszok. Az állat saját ösztön(törekvés)-impulzusait sem a sajátjaként éli meg, hanem olyan dinamikus vonzásoknak és taszításoknak, amik maguktól a *környezeti dolgoktól* jönnek. A bizonyos lelki tulajdonságok dolgában még az állathoz közel álló primitív ember nem azt mondja még, hogy „Utálom ezt a dolgot!” hanem azt, hogy „Ez a dolog tabu.” Az állati tudat számára csak ezek a környezet képződményeiből kiinduló vonzások és taszítások vannak. A pillanatonként

máshová ugráló majom úgymond pusztán pontszerű eksztázisokban él. (Az ember patologikus képzettársításai.) Az állat nem rendelkezik akarattal, ami az ösztön(törekvés)-impulzusok és annak változásai közepette is működik, és képes megőrizni kontinuitását pszichofizikai állapotváltozások ellenére is. Az állat úgymond máshová érkezik meg, mint ahova eredetileg el „*akart*" jutni. Nagyon találó és helyes Nietzsche mondása: „Az ember az az állat, amely *ígérni tud*!"

Négy olyan lényegi fokozat van, amelyben minden létező önmagát illető és önlétére való vonatkozásában mutatkozik meg. Az *anorganikus* képződményeknek egyáltalán nincsen ilyen belső és önlétük; nincsen olyan centrumuk, ami ontikusan rájuk tartoznék, és ezért nincs médiumuk, valamint környezetük sem. Amit ebben a tárgyvilágban egységnek nevezünk, le a molekulákig, az atomokig és az elektronokig, az kizárólag csak a mi hatalmunktól függ, azaz, hogy a testeket realiter vagy mégis inkább gondolatilag bontjuk-e szét. Minden anorganikus testi egység csak relatíve az: más testekre gyakorolt hatásának meghatározott törvényszerűségét tekintve. A nem térbeli, ám a kiterjedés megjelenését az időben tételező erőcentrumok, melyeket a testi képek metafizikai alapjaként kell számontartanunk, olyan kölcsönösen egymásra ható erőcentrumok, amelyekben egy-egy mező erővonalai összefutnak. Egy élőlény ezzel szemben mindig ontikus centrum, és folyvást maga képezi a „saját" tér-és időbeli egységét, valamint individualitását; egysége nem a mi, már biológiailag is megszabott összefoglalásunk kegyelméből van adva, mint az anorganikus képződmények esetében.

Olyan X, amely saját magát határolja körül: „individualitása" van – szétbontani annyi, mint megsemmisíteni, annyi, mint lényegét és létezését megszüntetni. A *növény* érzőerejének van egy centruma, és médiuma, amelybe növekedését illetően viszonylag nyitottan, a növényi szervezet bele van ágyazva, mégpedig anélkül, hogy a növény különféle állapotairól visszajelzés érkezne a centrum felé; ám mégis van „önmagát illető léte", és ettől lelkes lény a növény. Az *állat*ban a visszajelző központ, valamint e centrum modifikálhatósága: kétszeresen is adva van a maga számára. Az *ember* azonban szellemének erejénél fogva háromszorosan is: az öntudatban és pszichikai folyamatainak, valamint szenzomotoros apparátusának eltárgyiasításában is. A „személyt" az emberben itt olyan centrumként kell elgondolnunk, amely fölé tud emelkedni környezet és organizmus ellentétének.

Vajon nem olyan-e ez, mintha lenne egy létra, melyen az őslétező lét a világ felépülése során egyre inkább visszatér önmagához, hogy egyre magasabb fokon és újabb és újabb dimenziókban önmaga számára tudatosuljon, hogy aztán végül az emberben önmagát teljes egészében birtokolja és megragadja?

Az embernek eltérő létstruktúrájából - az ember önadottságából, abból a képességéből, hogy eltárgyiasítja a környezetét, egész pszichikai és fizikai létét és a kettő oksági viszonyát – nos ebből egy sor *emberi különösség* válik érthetővé, amelyek közül röviden felsorolunk néhányat.

Csak az ember rendelkezik teljesen kifejlett *dolog-és szubsztancia kategóriával*, az állat nem. Egy pók, amely a hálójának csomópontjában leselkedik, azonnal ráront a tőle távol a hálóba belegabalyodott szúnyogra, amely jelenlétét valószínűleg egy csapásra a pók tapintásérzete számára árulja el: ha azonban olyan távolságba helyezzük tőle a szúnyogot, hogy az látótávolságon belülre kerül akkor a pók azonnal elmenekül (H. Volkelt pókkísérlete): ekkor más lény a szúnyog a pók számára, más, amit lát és más, amit tapintással érzékel; és éppannyira képtelen azonosítani látóteret és a tapintás-cselekményteret (a kinesztetikus teret), mint a bennük található dolgokat. Még a legmagasabban fejlett állatoknak sem teljes a dologkategóriájuk. Egy majom, melynek a kezébe nyomnak egy félig meghámozott banánt, elmenekül előle, míg a teljesen meghámozottat felfalja, azt pedig, amelyik nincs meghámozva, maga hámozza meg és falja fel: a „banán" dolog nem változott meg az állat számára, hanem *másikká* „lett". Az állatnak nincs meg a centruma, amiből kiindulva képes lenne látásának, hallásának, szaglásának, megragadásának, tapintásának a pszichofizikai funkcióit, valamint a bennük megjelenő látott, hallott, ízlelt, szagolt és tapintott dolgokat egy és ugyanazon konkrét tárgyi dologra, egy identikus valóságmagra vonatkoztatni.

Az embernek továbbá eleve van saját *tere.* Azt, amit például a megoperált vakon született ember megtanul az nem egymástól elvált „terek", a tapintástér, a látótér, a hallástér, a kinesztetikus tér, egyetlen térszemléletté történő összegyúrása, hanem csak érzéki adatainak - mint az egy bizonyos helyen lévő egyetlen dolog számára szolgáló szimbólumoknak és tulajdonságoknak – az azonosítása. Az állatnál azonban ismét csak nincsen meg az a központi funkció, amely kialakítana egy saját teret, mint szilárd formát az egyes dolgokat és azok észlelését megelőzően. Mindenekelőtt azonban hiányzik az önközpontúságnak az a különleges formája, amely az összes érzéki adatot a hozzá tartozó ösztönimpulzussal együtt összefogja, és egyetlen szubsztanciaszerűen elrendezett „*világra"* vonatkoztatja. Az állatnál, amint másutt már mélyrehatóan igazoltam, éppen a tulajdonképpeni „világtér" hiányzik, ami az állat saját helyváltoztató mozgásaitól függetlenül stabil hátteret képezne. Ugyanígy hiányzik az idő és tér, mint az az üres forma, amelybe beleállítva, az ember a dolgokat és az eseményeket elsődlegesen felfogja. Ezek csak egy olyan (szellemi) lény számára lehetségesek, amelynél az *ösztöntörekvések kielégületlenségének* mértéke folyton túllépi a kielégítések mértékét. Üresnek eredetileg ösztöntörekvésszerű elvárásaink kitöltetlenségét nevezzük – az első üresség mintegy szívünk üressége.

A minden külső érzékelést *megelőző* emberi tér-és időszemlélet gyökere a meghatározott rendben lezajló organikus, spontán mozgás-és cselekvéslehetőségben rejlik benne. Amint az bizonyos emlékezetkiesések esetében igazolható, az a tény, hogy a tapintástér nincs közvetlenül hozzárendelve az optikai térhez, hanem a hozzárendelés csak a kinesztetikus érzetek közvetítése révén következik be, arra is utal, hogy az ember a teret mint üres formát, legalábbis mint még nem megformált „térszerűséget" már bármiféle érzékelés

tudatossá válása előtt megéli, mégpedig azoknak a megélt mozgásra ösztönző motivációknak és azoknak az élményeknek az alapján, amelyek jelzik, hogy képesek vagyunk a mozgásokkal végrehajtani (hiszen azok a mozgásra ösztönző motivációk, melyeknek a kinesztetikus érzetek elsődlegesen köszönhetőek.) Ez a primitív mozgástér, ez a „tájéktudat", még akkor is meglesz, amikor e „kiterjedés" állandóan egyidejű sokféleségének adottságát biztosító optikai tér teljesen leépül. Az állattól az emberhez vezető úton tehát az „üres" és a „kitöltött" tökéletes átfordulásának vagyunk tanúi, mégpedig mind az idő, mind pedig a tér szempontjából. Bár a magasabb rendű állatoknál van térszerű sokféleség (a legprimitívebb állatoknak csak időbeli benyomásaik vannak), ám ez mégsem homogén jellegű, vagyis nem olyan, hogy az optikai szférában a helyek, mint előre adott pontok rendszere rögzített marad, és a környezet képződményeinek betöltő minőségeitől és mozgásaitól élesen elválik. Ez a rendszer csak az ember legmagasabban fejlett optikájának a sajátja, (felegyenesedve járás!); ezt azonban az ember patologikus esetekben el is veszítheti, amikor is csak az úgynevezett „őstér", a „tájékélmény" marad meg. Az állat éppolyan kevéssé képes a teret és az időt, mint üres formát a környezeti dolgok meghatározott tartalmiságaitól eloldani, ahogyan a „számot" képtelen eloldani a dolgokban magukban rejlő kisebb vagy nagyobb „számosságtól." Az állat beleél a mindenkori jelen idejének konkrét valóságába. Csak, amikor – az emberben – a mozgásimpulzusokba átforduló ösztön(törekvés)-elvárások túlsúlyba kerülnek mindazzal szemben, ami az észlelésben vagy az érzékelésben megvalósuló faktikus ösztön(törekvés)-kitöltés, csak akkor jön létre az igencsak különleges jelenség, hogy a térbeli „üresség", valamint analóg módon az időbeli is, az észlelések minden lehetséges tartalmát és az egész dologi világot megelőzően mint, az „alapul szolgáló" jelenik meg. Az ember anélkül, hogy sejtené, úgy tekinti saját szívének ürességét, mint a tér-és idő „végtelen ürességét", mintha ezek akkor is meglennének, ha semmilyen dolog nem létezne! Majd csak jóval később fogja a tudomány a természetes világszemléletnek ezt a hatalmas tévedését korrigálni, mégpedig azzal, hogy azt tanítja: a tér és idő csak rendek, csak a dolgok helyzet-és sorrendlehetőségei, és ezeken kívül és függetlenül tér-és idő nem létezik.

Ahogyan azt már mondottam, az állatnak konstitutíve „világtere" sincsen. Élhet egy kutya akár éveken át egy kertben, és sűrűn megfordulhat a kert akár minden pontján – mégsem lesz képes soha összképet kialakítani legyen a kert akár kicsiny, akár nagy. A kutyának csak a mozgásaival együtt változó környezetterei vannak, amelyeket azonban képtelen az egészre, a testhelyzetétől független kert terére rávetíteni. Ennek éppen az az oka, hogy az állat nem tudja saját testét és annak mozgásait tárggyá tenni úgy, ahogyan az ember – még tudomány nélkül is - képes bevonni térszemléletébe a saját testhelyzetét, mint változó momentumot és megtanult mintegy ösztönszerűen számolni helyének esetlegességével is. Az, hogy ilyesmire képes az ember csupán a kezdete annak, ami a tudományban folytatódik. Hiszen éppen abban rejlik az emberi tudomány nagysága, hogy az ember a tudományban *tanul meg* egyre mélyrehatóbban

kalkulálni az univerzumban elfoglalt véletlenszerű helyével, saját magával és az egész fizikai, valamint pszichikai apparátusával mint valami idegen dologgal, mint valamilyen olyan dologgal, amely szigorúan kauzális viszonyban áll más dolgokkal; és ezzel lassanként képes olyan képet alkotni a világról, amely – ahogyan e kép tárgyai és az azokra vonatkozó törvényszerűségek is – független az ember pszichofizikai szerveződésétől, az emberi érzékektől és az érzetküszöböktől, az ember szükségleteitől – amely tehát konstans marad, függetlenül az ember univerzumban betöltött helyének, állapotának, fajtabeli organizációjának és érzéki élményeinek változásaitól.

Egyedül az ember – amennyiben személy, képes önmagán, mint élőlényen – felülemelkedni és mintegy tér-és időbeli világon túli centrumból mindent, saját magát is megismerésének tárgyává tenni. Az ember ily módon, mint szellemi lény, önmagával, mint élőlénnyel és a világgal szemben fölényben lévő lény. Mint ilyen lény tud ironizálni, és képes a humorra, mindkettő magában foglal egyfajta állandó felülemelkedést saját létezésünkön.

Az a centrum azonban, amelyből az ember végrehajtja azokat az aktusokat, melyekkel eltárgyiasítja saját testét és pszichéjét, melynek segítségével tárgyivá teszi a világot a maga tér-és időbeli gazdagságával – ez a centrum maga nem lehet „része" ennek a világnak, nem is lehet meghatározott valahol-és valamikorja: csakis a legfelsőbb létalapba lehet beleágyazódva.

Lényegében már Kant világossá tette a transzcendentális appercepcióról szóló mélyreható tanításában a cogitare új egységét, amely „minden lehetséges tapasztalatnak és ezért a tapasztalat minden tárgyának feltétele" – nemcsak a külső, hanem annak a belső tapasztalatnak is, amelyen keresztül saját belső életünk is hozzáférhetővé válik számunkra. Kant ezzel elsőként emelte a „szellemet" a „psziché" fölé és határozottan tagadta, hogy a szellem csak egy ún. „lélekszubsztancia" függvénycsoportja lenne – amely fiktív feltételezését csupán a szellem aktuális egysége jogosulatlan eldologiasításának köszönheti.

Ezzel megadtuk a szellem harmadik fontos meghatározását: a szellem az egyedüli lét, ami maga képtelen a tárgyiasságra – a szellem tiszta *aktualitás*, léte csak *aktusainak* szabad végrehajtásában rejlik. A szellem centruma a „személy" tehát sem nem tárgyi, sem nem dologi lét, hanem csak egy magát folytonosan végrehajtó (lényegszerűen meghatározott) *aktusrendszerkezet*. A személy csak aktusaiban és ezek által létezik. A lelki nem hajtja végre „önmagát": a lelki egy eseménysor az „időben", amelyet mi éppenséggel szellemünk centrumából elvileg már képesek vagyunk figyelemmel kísérni, és amelyet a belső észlelésben és a megfigyelésben még tárgyivá tudunk tenni. Minden, ami lelki eltárgyiasítható – maga a szellemi aktus, az intenció; a lelki folyamatokat még szemlélő azonban nem. Személyünk létéhez – azonban nem objektiválhatjuk azt. Az idegen személyek, mint személyek szintén nem tárgyiasíthatók el. (Ebben az értelemben mondja Goethe Liliről, hogy „túlságosan is szeretem" ahhoz, hogy „megfigyelhessem.") Csak azáltal kerülhetünk más személyekkel a tudó részvét állapotába, ha szabad aktusaikat *utánozzuk és velük együtt végrehajtjuk* (amit

azzal a szegényes szóval nevezhetünk meg: követők); vagy csak akkor, ha a szellemi szeretet tartása által lehetővé válik „megértés” útján – ami a legszélsőbb ellentéte mindennemű eltárgyiasításnak – valamely személy akarásával, szeretetével – ezáltal pedig vele magával – ahogyan mondani szokás „azonosulunk.”

Az *egyesen* túlnyúló szellem: aktusaiban is – amely szellemet az eszme és az aktus szétszakítatlan lényegösszefüggése alapján feltételeznünk kell, amennyiben egyáltalán feltételezünk egy, az emberi tudattól független, ebben a világban önmagát realizáló eszmerendet, és azt az őslétező egyik attribútumának tekintjük – csak *együttes aktusvégrehajtással* vehetünk részt a lényegi rendben, amennyiben a megismerő szellemről van szó, az objektív értékrendben, amennyiben a szerető szellemről, a világfolyamat célrendjében, amennyiben a szellemről, mint akaróról van szó.

A régebbi, Augustinus óta uralkodó eszmefilozófia, az ideae ante res”-t feltételezte, egyfajta „előrelátást”, valamint egy világ valóságos léte előtt már meglévő világteremtés tervét. Az eszmék azonban nem a dolgok „előttiek”, nem is „bennük” és nem is „utánuk” vannak, hanem velük „együtt”, és csak az örök szellem állandó világrealizációjának (creatio continua) aktusában teremtetnek. Ezért aztán ezeknek az aktusoknak az általunk történő együtt-végrehajtása nem puszta feltalálása és feltételezése egy tőlünk független és lényegi létezőnek, hanem az örök logoszhoz és az örök szeretethez és az örök akarathoz hozzárendelt lényegiségeknek, eszméknek, értékeknek, valamint céloknak valóságos – maguknak a dolgoknak a centrumából és eredetéből történő – együtt-létrehozása, együtt-teremtése.

(Forrás: Max Scheler: Az ember helye a kozmoszban. Osiris Kiadó, Budapest, 1995. 43-59.)

Arnold Gehlen

A TEHERMENTESÍTÉS TÖRVÉNYE. A TUDAT SZEREPE.

A tehermentesítés immár több ízben említett fogalma az antropológia lényeges kategóriájának bizonyul.

Minden további nélkül belátható, hogy az emberi tudatot, éppen úgy, mint az állatit, csak a viselkedéssel összefüggésben lehet megérteni, úgyhogy a tudatot éppenséggel a cselekvés egy szakaszaként kell meghatároznunk. …Az emberi megismerés és gondolkodás, amennyiben nyelvi természetű, aktuálisan és virtuálisan lényegében kifelé irányul; az észleletekkel veszi kezdetét, és tevékenység struktúrájának vizsgálata mindenütt ugyanarra az eredményre vezet: mindig arról van szó, hogy az észlelési és cselekvési műveleteket valamilyen képességé egyesítsen. Sajátos, magas fokán fejlett társadalmi feltételek között megtörténhet, hogy a cselekvő oldal szimbolikája rövidül. Ámde a karizmatikus személyiségek kontemplációja – egy Buddháé példának okáért - elsősorban nem a belátást célozza, hanem egy másfajta életet; nem mond le a közlésről, ha közlései egy nyelv nélküli szimbolika közegében mozognak is, és kétféle dolgot feltételez a társadalomról, amellyel kapcsolatban áll: hogy pozitívan támogatja az ilyen viselkedést, mint valamely magasabb tudást, és az érintetteket tehermentesíti az elemi munkától, amennyiben maga végzi el helyettük a munkájukat.

Hogy visszatérjünk a tehermentesítés elvéhez: itt mindenekelőtt a következő vonás kínálkozik. Az ember különleges biológiai létfeltételei szükségessé teszik, hogy a világhoz fűződő kapcsolatok felszabaduljanak a puszta jelen uralma alól, s ezért az ember fáradságos tevékenységgel maga kényszerül megszerezni tapasztalatait, hogy ilyen módon rendelkezni tudjon velük, méghozzá egy magas fokúan kiművelt puszta utalásokra is variálható képesség elemeiként. A folyamat végén nagy szimbólummezők épülnek ki a látás, a beszéd és a képalkotás terén, melyeknek vonatkozásaiban már pusztán „utalásszerűen” lehet viselkedni; továbbá tehermentesítést nyernek és megpihennek a motoros tartományok, jóllehet, amaz utalásszerű veselkedésből kiindulva tetszés szerinti irányban működésbe hozhatók. Képesek vagyunk a legkisebb energiaráfordítással és a legmagasabb fokú legszabadabb, azaz tehermentesített - aktusokban előrenyúlni a jövőbe és visszanyúlni a múltba, beállítani és átállítani magunkat, terveket készíteni, és ennélfogva irányított cselekvéssel munkába állítani a tevékenységünket. A nyelv nagyon helyesen írja le olyan motoros kifejezésekkel, mint átvitel, előrenyúlás stb. a tudat aktusait, melyeket röviden a képesség-fantáziaképek szférájának nevezhetünk. Rögvest megértjük e folyamat szükségszerűségét, ha figyelembe vesszük, hogy sajátos fizikai helyzete, amit a „specializálatlanság” és a „világra nyitott létezésmód” fogalmával kell körülírnunk, az elé a rendkívüli megterhelés elé állítja az embert, hogy a saját

tevékenységével teremtse meg életének esélyeit. Az ember feladata elsősorban abban áll, hogy egyáltalában életben maradjon – ez világosan megmutatkozik abban a tényben, hogy nem tudunk más feladatot állítani példának okáért egy emberközösség, egy nép elé, mint hogy tartsa fenn magát. Elegendő egyetlen pillantást vetni a történelemre, hogy megmondhassuk milyen nehéz teljesítmény is ez – hol vannak a karthágóiak, vagy a burgundok, e hajdan hatalmas népek?

Ezért a következő előzetes megfogalmazást adhatjuk a tehermentesítés elvének: Az ember saját tevékenysége révén a létfenntartás lehetőségeivé alakítja át elemi megterhelését, amennyiben motoros, intellektuális és szenzoros funkciói a nyelv felszabadító közreműködésével mind magasabbra űzik egymást, mígnem lehetségessé válik a cselekvés megfontolt irányítása. Mármost jobban megértenénk ezeket a fölöttébb bonyolult tehermentesítési és irányítási folyamatokat, ha a neurológia valami kielégítő felvilágosítást tudna adni a szenzoros és motoros idegrendszerben zajló eseményekről, minthogy valami módon az emberi funkciók egész törvényszerűsége „képviselve" van. De nem tud, és így kénytelenek vagyunk megkísérelni, hogy közvetlenül rekonstruáljuk az emberi viselkedés felépítési rendjét.

Hogy megvilágítsuk a tehermentesítés épp, hogy egészen általánosan bevezetett fogalmát, egészen az emberi organizáció belső rétegéig kell nyomon követnünk és meg kell mutatnunk, hogyan jelenik meg az életben maradás sajátosan emberi „technikája" már a szenzomotoros élet struktúrájában. Gondoljunk csak mindenekelőtt arra, hogy milyen összefüggés van utalás és áttekintés között a látómezőben: a potenciálisan érzékelhető tömegek egyáltalán nem érvényesülnek teljes hozzáférhető terjedelmükkel az észlelésben, hanem az észlelési mező nagymértékben szimbolikussá vált, méghozzá a saját mozgási fejlődésünknek a folyamán. Például rendszerint meg se látjuk egy tárgy, mondjuk egy csésze fényárnyékainak és díszítéseinek egy részét, amit pedig meglátunk, azt a szem segítségül, utalásul használja fel a tér-és alakfeldolgozáshoz, miáltal közvetve a tárgy túlsó oldalát és a közvetlenül nem látható térrészeket is „birtokba veszi." Az átfedéseket is hasznosítja. Ezzel szemben az anyagi struktúrát („vékony porcelán") és a súlyt teljes egészében hozzálátjuk a tárgyhoz, de más – mintegy „produktívabb" – módon, mint az „edénynek" az előterében érvényesülő jellegzetességeit, vagyis azt, hogy üreges és kerek, és megint másképpen sugallanak bizonyos optikai adatok – például a fogantyú vagy az egész tárgy „kézhez álló" formája – meghatározott manipulatív mozgásokat. De mindezeket az adatokat a szem egyetlen pillantással fogja át. Egyenesen azt kell mondanunk, hogy szemünk mérhetetlenül közömbös az érzékelhető jelenségek tényleges állaga, a hátterek gyanánt érzékelt dolgok iránt, ezzel szemben fölöttébb érzékeny rendkívül bonyolult utalásokra.

Ezekből a folyamatokból itt csak a végeredmény érdekel bennünket, az is a tehermentesítés szempontjából. Erről pedig a következőket mondhatjuk: az ingersokaság benyomásának és hatásának közvetlensége megtörik: minimálisra csökkennek a vele való kontaktus helyei, de olyan minimumra, mely a

legmagasabb fokú potenciális kifejleszthetőséget foglalja magába. Így az észlelés rendje éppúgy megfelel a közvetett, a valóság jövőbeni fázisaira irányuló emberi viselkedésnek, ahogy kialakulása is egy adoptálatlan, nem specifikus, „próbálkozó" viselkedésre vezethető vissza. Ez az egész -végül is létfontosságú - struktúra természetesen éppen a nem adoptált, szelektálatlan ingertömegek túláradását előfeltételezi, és csak ennek a feltételnek a segítségével sikerül szimbólumokkal „feltölteni" a benyomásokat, rendezni és tagolni a látómezőt, ami egyre nagyobb mértékben bekövetkezik a ember manipulációs tevékenységének a folyamán, és végül egy áttekinthető világot állít elénk: látható módon kifejezésre juttatja, hogy távolságot nyertünk, áttörtük a közvetlenség varázskörét, és képessé váltunk az előrelátó, a jövőbeni benyomásokat anticipáló és széles körzetben uralkodó viselkedésre. Így nyer az ember az állat felől nézve abnormális létfeltételeiből eszközöket emberi életvitele számára, s ezt a cseppet sem egyszerű összefüggést nevezem meg a „tehermentesítés" kifejezésével.

Ez a kifejezés a továbbiakban ugyanannak a tényállásnak még egy másik oldalát is kell jelentse, nevezetesen az emberi viselkedés növekvő közvetettségét, az egyre kisebbre zsugorodó, de egyszersmind finomabb, szabadabb és változékonyabb kontaktust. Közvetítő tagok nyomulnak be a cselekvés és céljai közé, s ezek a közvetítések a maguk részéről egy levezetett és kerülőutas érdeklődés tárgyaivá lesznek, s emberi cselekvésen nem azt értjük, hogy egy szem előtt lévő eszközt a legközelebbi cél szolgálatába állítanak, hanem azt, hogy létrehozzák az eszközt egy távol eső cél szolgálatában. Ami tehát kívülről nézve közvetett, változékony, a közvetlenségen túlnyúló viselkedés, az belülről nézve tervszerű, előrelátó, mind magasabb központokból szabályozott viselkedés.

Ez utóbbi vonatkozásban a tehermentesítés fogalma további, kiegészítő értelmet nyer. Hogy az alacsonyabb funkciók irányított és célszerűen latba vetett funkciókká váljanak, a magasabb funkcióknak át kell venniük bizonyos feladatokat, melyek korábban az előbbiekhez tartoztak, mindenekelőtt a variálás és kombinálás feladatát, de ezt nem valóságos, hanem utaló s inkább szimbolikus formában teszik. Szigorúan véve ez az a mechanizmus, melynek szemszögéből magasabbakra és alacsonyabbakra osztjuk a funkciókat.

A legegyszerűbb példa egy mozgásterv példája. A kar és a kéz mozgásait kezdetben még megterhelik a helyváltoztatási feladatok; csak a felegyenesedéssel veszítik el ezt a funkciójukat. A játékos, manipulatív, tapintási és megragadó mozgások sokaságában a kar és a kéz begyakorolja a kombinációknak és variációiknak egy készletét, közvetlen kontaktusban a tárgyakkal. Ám eközben nem fejtenek ki tulajdonképpeni cselekvést, előre megtervezett munkát. Csak, amikor kifejlődik a fantázia tervalkotási mezeje, csak akkor lehet – az elképzelésben, egy csupán utalásokat tartalmazó mozgás-és helyzetfantáziában – újonnan felvázolni minden variációt és kombinációt, csak akkor válik a valóságos mozgás irányított, célszerűen latba vetett munkamozgássá. Tehát a mozgásvariálás és-hozzárendelés feladatait, melyeknek végig betűzésével a kisgyerek éveket tölt el, később virtuális mozgások veszik át: a valóságos mozgás

egyszerű módon megy végbe, de részben automatikussá válhat. A mozgásterv azonban csak „kipuhatolt”, virtuális és egyszersmind előrelátó mozgás; pusztán lehetséges, ám a jövő és a jövőbeni szituációk vonatkozásában adott lehetőségként megélt mozgás.

Ebben az értelemben a tehermentesítés azt jelenti, hogy az emberi viselkedés súlypontja mindinkább „a legmagasabb” nevezetesen a legkevésbé fáradságos, csupán utalásokban működő funkciókra kerül, tehát a tudatos vagy szellemi funkciókra, s így ez a fogalom valódi kulcsfogalma az antropológiának: arra tanít bennünket, hogy az ember legmagasabb teljesítményeit fizikai konstitúciójával és elemei feltételeivel összefüggésben lássuk.

Ebből a szempontból méltatnunk lehet azt a rendkívüli szerepet is, amit a *szokás* játszik. A szokás tehermentesít, mégpedig először is abban az értelemben, hogy egy megszokott viselkedés esetében elesik a motiválás és az ellenőrzés munkája, a kiigazítással való fáradozás és az affektív töltés. „A mindennapi életben – mondja Guillaume – megszokott aktusainkat bizonyos tárgyak észlelése váltja ki; ezekre a tárgyakra automatikusan reagálunk.” Az ily módon szokásszerűvé tett viselkedés, éppen azáltal, hogy kisiklik a tudat beavatkozása alól és leülepszik, egyben stabilizálódik is, ellenállóvá lesz a kritikával, immunissá az ellenvetésekkel szemben, s így alapjává lesz egy fölötte emelkedő, magasabb, változékony viselkedésnek. Csak, aki például biztosan és folyékonyan tudja egy idegen nyelv mindennapi szó-és alakkészletét, csak az képes a nyelvi finomságok kidolgozására fordítani a figyelmét. Ezt a fontos tehermentesítési folyamatot, melynek során a szokásképzés lerakja egy magasabb viselkedés alapjait, egészen a feltételes reflexig nyomon követhetjük. A feltételesreflex képződés eredményeképpen egy elsődleges ingerrel összekapcsolt reakció (pl. nyálelválasztás a táplálék megpillantásakor) már egy véletlen inger hatására is bekövetkezik, ha az rendszeresen megelőzte a feltételes ingert, ahogy a csengőhang a táplálék megpillantását. Kétségtelen, hogy ezzel az ösztönös, első reakció struktúrája a szokásokhoz közeledik, mert az automatizmus egy olyan szituációhoz társul, mely rendszeresen ugyanazon szituációként ismétlődik meg miközben bizonyos, különben jelentőség nélküli ingerek gátlásfeloldó értékre tesznek szert, amennyiben szabályszerűen ismétlődnek. Így már itt is megmutatkozik a szokásképzés bázisfunkciója: ez a folyamat ugyanis rögzít egy viselkedési szintet az ingerekkel szemben, innen kiindulva további, új tartalmakat lehet megélni és bevonni az értékesítés körébe. Az így keletkező másodfokú. feltételes reflex azt jelenti, hogy az elsőfokú reflex alapján kiszélesedik a meghódított környezet: Pavlov megfigyelte, hogy valamely első jelzéshez társuló érték átvihető egy második jelzésre. Ha már a táplálékot jelző metronómhang felszabadítja a nyálelválasztást a gátlás alól, úgy végül a metronómhangot megelőző fényjel is elérheti ezt a hatást. Ez annyi, mint az ingermező kiszélesítése valamely előbbi szerzett szokás alapján.

Az ember valamennyi magasabb funkciója az intellektuális és morális élet minden területén, sőt a kifinomodott mozgások és cselekvések is mind csak

azáltal fejlődnek ki, hogy a megalapozott szilárd alapszokások kialakulása tehermentesíti és „átadja a magasabb szinteknek” az eredetileg ezen a szinten bevetett motivációs, kísérletezési és ellenőrzési energiákat. Vegyük fontolóra például ezzel kapcsolatban, hogy a társadalomszervezet gondoskodik az elemi biológiai szükségletek bizonyos mértékig szabályos és szokásszerű, tartós kielégítéséről. Már a neolitikum óta arra használják a termés-és az állatállomány növekvő feleslegeit, hogy a készleteket alkossanak, vagyis biztosítsák a táplálkozási szükséglet szokásszerű tartós kielégítését. Ezáltal azok, akik a munkamegosztáson belül nem az alaptermelésben vesznek részt, valamennyi magasabb intellektuális és gyakorlati funkciójukban szabaddá válnak olyan viselkedési módok számára, melyeket szofisztika nélkül már nem nevezhetünk „appetitív viselkedésnek”, amennyiben például haszontalan, de szép tárgyakat állítanak elő vagy amennyiben a mesterségek, a művészetek és a szertartások kiépítésének, differenciálásának, gazdagításának adják át magukat. Azonfelül ezekre a kulturális teljesítményekre összpontosulnak mindazok a hajlam-és affektustömegek, melyek a biológiai szükség szokásszerű kielégítésének trivializálása következtében szabaddá válnak. Hogyan magyaráznánk különben ezt a roppant szenvedélyt, mellyel minden korai társadalom igen mesterséges alakulatok – például mágikus szertartások – kiépítésébe vág, dacára a nyilvánvalóan nagyon kérdéses empirikus sikerességnek? Kétségtelen, hogy ezek a dolgok azért tartanak ki olyan szívósan, mert igen magas kielégülési értéket képviselnek, azaz nagy impulzus-kvantumokat vezetnek le, melyek az elemi szükségletkielégítés szokásszerűvé és közönyössé válásával tehermentesültek, és most éppen a szabaddá tett intellektuális és motoros funkciókban kényszerítik ki a feloldozásokat.

(Forrás: Arnold Gehlen. AZ EMBER természete és helye a világban. Gondolat, Budapest, 1976. 85-92.)

Horváth Pál

VALLÁSFENOMENOLÓGIA

Phenomology of Religion

Vallásfenomenológiai bevezetés a vallás világába
A leíró és összehasonlító vallástudomány rendszere
Előzetes összefoglalás

Amikor a vallás - valamilyen értelemben mindannyiunk által ismert és értett - fogalmát akarjuk értelmezni, gyorsan kiderül, hogy nagyon is nehéz feladattal kerülünk szembe. Magának a szónak a jelentését világosan értjük ugyan, ám szinte azonnal a bőség zavarával szembesülünk, ha azt kell meghatároznunk, hogy mi is 'a vallás'. E kérdésre felelni akarva először is igen nehezen tudunk eltekinteni attól, hogy 'vallás' alatt mindig, szinte akaratlanul valamely konkrét vallási rendszert vagy a vallásosság egy adott formáját értjük. De legalább ennyire bizonytalanná tesz, hogy nehezen igazodunk el a vallás fogalmához társuló jelenségek és fogalmak kusza sokaságában: a szó elhangzásakor istenekre, istenhitre éppúgy gondolunk, mint hitélményre, tanításra, szertartásokra és vallási közösségekre, intézményekre és szervezetekre. Joggal tűnik úgy a számunkra, hogy mindezek egyaránt fontos, lényeges elemei annak a valóságnak, amelyet a vallás, vallásosság kifejezéssel jelölünk, és amely, úgy látszik, természetes módon és ősi időktől fogva van jelen az ember gondolkodásában és mindennapi életében.

A vallási jelenségek világában rendet teremteni akaró és a vallás fogalmát egyszerű és világos definícióba sűrítő szándékok többnyire sikertelenek maradtak az elmúlt évszázadokban. Ha a teológia, a filozófia, a szociológia vagy a pszichológia módszerét egyedüli útként választva közeledünk a vallási világhoz, csak egyoldalú képet tudunk adni tárgyunkról, ha viszont a valóságban létező vallási rendszerek történeti leírásával próbálkozunk, nem jutunk túl az adatok és tények már-már áttekinthetetlen halmazán. Ezeknek a nehézségeknek a kiküszöbölésére a 20. századi vallástudomány egyetlen - bár nem tökéletes, de járható - utat ismer: az érték- és értékelésmentes leíró és rendszerező módszer, a vallásfenomenológia segítségével próbálja meg feltárni azt a 'vázat' és 'szerkezetet', amely a világ egykori és mai vallásaiban - az egyedi jegyektől, a történeti változandóságtól és a struktúra különféle arányaitól vagy aránytalanságaitól eltekintve - még a legkielégítőbben mutatja meg a számunkra, hogy mi a vallás lényege, mik a vallások közös építőkövei, morfológiai és szerkezeti sajátosságai, az emberi kultúrában adott 'közös vallási minimum' ismérvei. A fenomenológiai módszert, amelynek alkalmazásával alábbi vázlatunk is készült, a századelőn a német R. Otto alapozta meg, szisztematikus kidolgozásának munkájában pedig a holland G. van der Leeuw, a svéd G. Widengren, az utóbbi évtizedekben a román származású, Franciaországban és

Amerikában dolgozó M. Eliade és az osztrák R. Heiler szerzett elévülhetetlen érdemeket.

1. A Szent és a profán világa

Bármennyire értékmentes és szigorúan leíró, tényrögzítő módszer is a vallásfenomenológia, nem mentesülhet annak szellemi kockázatától, hogy maga is valamilyen hallgatólagos lényeg-meghatározásból és valamilyen vallás-keletkezési elgondolásból induljon ki. Ennek a kényszernek jó példája R. Otto 1917-ben megjelent munkája, 'A Szent', amelyben a szerző az ember ősi, elementáris tapasztalatának és élményének, a világ két részre osztottságának feltételezéséből indul ki. Az ember ősi, elemi tapasztalata ugyanis, hogy a világ, amelyben él és amelyben titokzatos, de felismerhető módon 'nincs egyedül', az két elemből, részből áll. Az egyik ezek közül az ember közvetlen, számára áttekinthető és általa uralható környezete, hétköznapi élettere, a profán világ. A valóság tágabb köre azonban idegen, hatalmas, ellenséges és kiismerhetetlen realitásként öleli körül az embert. Ez a csak erejében, hatásában megmutatkozó világ az ember számára titok, misztérium. Létezése a mindennapi tapasztalat számára is világos, természete azonban nem kézzelfogható, kiismerhető és uralható: ez a Szent világa, a numinosum, a titokzatos és félelmetes külvilág és túlvilág, amely egyszerre tárgya az ember vonzalmának és kíváncsiságának, de félelmének és visszatorpanásának is. A Szent tartalma szerint 'mysterium tremendum', 'elborzasztó titok', amelynek tartalma mindaz, ami az embertől elválasztott, számára elrejtett, miközben hat rá, megmutatkozik neki, sőt fenyegető hatalmával uralkodik is felette. Ez a titokzatos Szent egyszerre áldott és átkozott, vonzó és jóságos, de félelmetes és elrettentő is. Gyakorlati birtokbavételének egyedül lehetséges módja a mágikus cselekvés, a rituális praxis, amelynek gyakorlatában az ember egyszerre engesztel, lekenyerez és követel is. Kiegészíti ezt a Szent megértésének, megismerésének 'praktikája': itt a mítosz és a teológia nyelvén, a hit ereje által kísérli meg az ember, hogy a Szent 'elrejtett' valóságáról, amennyire lehet, fellebbentse a fátylat és bepillantást nyerjen egy nála hatalmasabb, félelmetes világba.

A Szentnek természetéből és az embert meghaladó léptékéből adódó sajátossága, hogy teljes valóságában soha nem tárul fel a fürkésző pillantás előtt. Csupán megmutatkozik, érzékelteti, jelzi jelenlétét. A Szent látszása, a hierophania, mint elemi élmény a vallás alapténye: az ember érzékeli egy nála hatalmasabb erő közelségét, észleli működésének nyomát profán világában vagy annak határain, tevékenységét pedig folyamatosan igazítja hozzá ehhez a hatalmas és titokzatos jelenléthez. Magának a Szent világának közvetlen szemlélése ugyanakkor lehetetlen és veszedelmes: ha az ember szemtől szembe kerülne ezzel a hatalmas, lényegét tekintve felfoghatatlan és befogadhatatlan valósággal, az pusztulását jelentené. A Szent és a profán megkülönböztetése és az a kényszer, hogy a Szent bűvkörében az embernek valamiképpen 'viselkednie kell', szüli az emberi létezés profán világán túltekintő cselekvés és gondolkodás

technikáit, amelyek az ember történetének folyamatában a vallás, a vallások alakját öltik magukra. A vallásfenomenológia ebben a közegben nem tehet egyebet, mint azt, hogy leírja, miképpen reagál az ember a világ ilyen sajátos kettéosztottságára, hogyan dolgozza fel a Szent jelenlétét, akár a cselekvés, akár a gondolkodás eszközei segítségével. A fenomenológia számára az nem megválaszolandó kérdés, hogy valójában van-e, létezik-e a Szent: abból indul ki, hogy az emberre hat, az ember számára látszik az a titokzatos valóság, amelyet a Szent fogalmával jelölünk, amit pedig vizsgálhatunk, az nem más, mint annak számbavétele, hogy hol és hogyan mutatkozik ez a Szent Valóság az emberi világban. A fenomenológiai vallásszemlélet éppen ennek az utóbbinak a vizsgálatát tekinti feladatának: a konkrét vallási formák gazdagságától elvonatkoztatva, de a történeti anyagot egyben általánosítva is, a vallás világát abból a szempontból kísérli meg leírni, hogy benne vagy általa a Szent milyen módon és formában, milyen tartóalanyok által közvetítve jelenik meg és milyen hatásokat vált ki szemlélőjében, az emberben.

2. A Szent tere

A Szent létezésének és az ember előtti megmutatkozásának egyik legelemibb formája az, hogy teret igényel magának, az ember számára is reális térben mutatkozik meg. A Szent saját tere persze nem azonos az ember világával, hanem - amint azt a latin 'sacer ' vagy a héber 'kadós' kifejezés eredetileg jelenti is - szigorúan elválasztott attól. Elválasztott már abban az értelemben is, hogy a valóságos, emberi tér valamely darabja, egy szent hegy, egy távoli sziget ad otthont a számára, de elképzelhető az is, hogy a Szent birodalma az ég magasságában van a föld mélyében lelhető meg. Szélsőséges esetben azután ez a szent tér kívül is kerülhet a tapasztalati világon: olyan más dimenzióban lévő mennyországgá, túlvilággá, alvilággá formálódik, amely a köznapi emberi érzékelés számára mindig vagy általában láthatatlan, elérhetetlen marad.

A Szent világával való találkozás azonban megkívánja a szent és a profán tér legalább alkalmi egybeesését vagy találkozását is. A vallás világában erre két lehetőség kínálkozik. Az egyik az, amikor az ember - még életében, de még inkább halála után - keresi fel saját otthonában a Szent világát, az istenek, a szellemi erők birodalmát, annak kockázatát is vállalva, hogy erről az útról nincs számára visszatérés. Az említett jelenség szorosan összekapcsolódott a világ vallási kultúráiban a lélekről alkotott képzetek megszületésével, a halál élményének feldolgozásával, a túlvilági, a Szent világában kiteljesedő élet gondolatával, reményével. A találkozás másik módja nem az emberlét határhelyzeteihez kötődik, hanem azokat az alkalmakat jelenti, amikor maga a Szent mutatkozik meg - időlegesen, alkalmilag - az ember világában, profán terében. Az ember legkorábbi történetétől fogva ismerünk olyan tereket, amelyek arra szolgálnak, hogy ott a Szent megjelenjen, az ember által - megfelelő körülményeket teremtve és alkalmas mágikus technikák segítségével - megidézhető legyen. Ez utóbbiak, a rituális, kultikus terek a vallás gyakorlásának

színhelyei. Barlangok, szent ligetek, valamilyen értelemben rendkívüli, de lényegüket tekintve természetes helyek, terek azok a legkorábbi környezetek, ahol emberősünk biztosan számíthatott arra, hogy alkalma lesz találkozni a Szent világával. A lét titokzatos, magasabbrendű valóságával találkozni akaró ember hamarosan mesterséges tereket is alkotott, hogy ott láthassa vendégül a Szent erőit. Így született meg az a mesterséges, ember által alkotott rituális-liturgikus tér, amelyet - alapesetét tekintve - szent helynek, szentélynek nevezhetünk. Küllemét tekintve ez a tér sokféle lehet: barlang, kunyhó vagy sátor ugyanúgy, mint monumentális, fényűzően berendezett épület. A szentély funkciói tekintetében is többféle: a régi kultúrák zömében, a világ vallásainak többsége esetében a szentély a Szent szállása, az isten, az istenek otthona, amelyet a vele találkozni akaró ember csak alkalmilag látogat vagy egyenesen be sem léphet az építmény szakrális terébe. E térben áll a Szent megjelenítését szolgáló istenszobor, bálvány és itt van az a hely, az oltár, ahol az emberi közösség hódolni tud a Szent világa előtt, ahol ajándékait, áldozatát felvonultathatja, bemutathatja, istenének szentelheti.

A világ vallásainak jelentős hányadában a szentély és az azt körülvevő szentélykörzet az emberi 'világ', a falu vagy város központja, amely sajátos architektúrájával magát a világot jeleníti meg, annak modelljeként szolgál. Középpontban a szentély, a 'Szentek szentje' áll, körülötte pedig oltárok, csarnokok, kertek, vízmedencék, a szent szolgálatra rendelt személyek (papok) lakhelyei és a közösség gyülekezésére, tisztálkodására alkalmas helyek találhatók - ahogyan azt az ókori keleti kultúrákban vagy az amerikai civilizációkban, de egyszerűbb formák között a trópusi népeknél is megfigyelhetjük. Némileg módosul mindez, amikor a szent tér az imaház (zsinagóga, mecset, gyülekezeti terem) alakját ölti, elsősorban a nyugati világ monoteista vallásaiban. A forma módosulása mögött itt az áll, hogy a Szent világával való találkozás lényege most nem az áldozat, hanem az ismeretszerzés, a tanulás, a közös gondolkodás és elmélkedés, amely feltételezi azt is, hogy a Szent tiszteletteljes magányát a vele találkozni akaró közösség jelenléte és együttléte váltja fel - amint azt a legklasszikusabban az iszlám világában vagy a kereszténységre formált egyházainak a mindennapjaiban tapasztalhatjuk. A katolikus és ortodox kereszténység a szent terek vonatkozásában az előbbiekhez képest köztes formát teremtett. Temploma egyszerre Isten intim jelenlétének színhelye, az áldozatbemutatás tere, de egyben a közösség egybegyűjtésének, a vallásos tanulásnak és kommunikációnak a terepe is.

Az evilági szent terek másik fontos típusát a temetők, a holtak otthonai jelentik. Ennek alapja az az ősi meggyőződés, hogy a halál tényével az emberek maguk is a Szent rendjének lesznek részeseivé. Otthonuk - a láthatatlan 'holtak országában', de a folyó túloldalán vagy a falu szélén lévő temetőben is - immár a világ ama másik, titokzatos és félelmetes rendjéhez tartozik, ahonnan vagy nincs visszatérés, vagy ha - kísértetek, ártó szellemek formájában - mégis van, az egyenesen veszedelmet jelent az eleven emberek, a közösség számára. Ebből

egyenesen következik, hogy az a hely, ahol a holtak porhüvelye nyugszik, maga is szent, 'isten-közeli' tér, a lelkek otthona, amely egyszerre hordozza a Szent ártó és gyámolító, fenyegető és vigasztaló erejét. Egyiptom homokjában a Királyok Völgye szinte példaértékű megjelenítője ennek a gondolatnak, szent nekropoliszokat azonban a világ minden táján találunk.

3. A Szent ideje

A Szent megtapasztalása az ember természetes tudása szerint mindig az időben - vagy éppen az idő korlátainak látványosan fittyet hányva - történik, amiből természetesen következik, hogy a világ vallásaiban a Szent időben is mutatkozik. Ez az idő részben a saját, az emberétől radikálisan különböző ideje: ez az 'örökkévalóság', a 'végtelenség', a 'halhatatlanság', amely fogalmak közös értelme, hogy a Szent világát kiemelik az emberi lét, a profán világ reális - 'hétköznapi' idejéből. Az idő, mint szakrális időtlenség, ott húzódik meg a vallási eszmélődések többségének mélyén, reális jelentésével azonban az ember többnyire nem tud mit kezdeni. Sokkal kézzelfoghatóbb számára, amikor a Szent, az isteni az ember reális idejében mutatkozik meg, megszentelve és kitüntetve az időfolyamat egyes, kisebb vagy nagyobb szakaszait. Így már eleve a Szent idejét hozza az ember világába az időszámítás, a kalendárium, amely az abszolút időfolyamatot tömöríti és tagolja reális idővé, a planéták mozgását vagy a vegetációs periódusokat téve meg a Szent megmutatkozásának alkalmává, világot fenntartó hatalmának bizonyságává.

Az idő megszentelésének legkézenfekvőbb alkalmai mégis az ünnepek. Ezek sorában a legarchaikusabbak a természet történéseiben megmutatkozó szentség előtti tisztelgés alkalmai, olyanok, mint a tavaszünnepek, a napfordulók, az aratás, a szüret vagy az áradás alkalmai. Más szent idők egyegy nép 'szent' történetét idézik: Róma alapítása, az egyiptomi kivonulás, Jézus születése vagy Mohamed medinai 'futása' egy-egy vallási rendszernek, egy teljes 'szent időrendnek' is az alapja. Minden valamirevaló vallási közösség kiegészíti ezeket a szent liturgikus idő ciklikusan ismétlődő pillanataival: a Szent rejtett történetének eseményeit idéző 'mítikus' emlékidőkkel, a pihenés és az öröm 'szent' napjaival, az ősökre, a holtakra, a szentekre való emlékezés alkalmaival. Szent idők kapcsolódnak az egyén és a közösség hétköznapi életének alkalmaihoz is: így 'szent' a születés és a halál, a felnőtté avatás vagy a nász, a böjti és vezeklési idők pedig a Szent világával való találkozás előkészítésének, az önmegtartóztató tilalmi időknek a típusát hordozzák. A Szent 'jelenvaló elválasztottságát' mutatják ezek a szent idők is: ilyenkor megszakad az emberi hétköznapok 'normális' egyformasága, hogy helyette megálljon a munka, benépesüljön a szentély, s a földöntúli hatalom árnyékában maga az emberi tevékenység is mágikus, liturgikus, örvendező vagy vezeklő, de mindenképpen rendkívüli formát öltsön.

4. Szent tárgyak

A Szentnek a profán világban való jelentését eszközök, tárgyak sokasága közvetíti vagy hordozza. A fétisek és a rájuk kimondott szent tilalom, a tabu világában természetesen szent minden olyan természetes vagy mesterséges tárgy, amely a Szent tulajdona, amely tőle való vagy amire igényt formál. Így a Szent tárgyai lehetnek égből aláhullott kövek, fák, források, ligetek, de ugyanígy szentek az asztrális kultuszokban a csillagok, máskor meg azok a természeti erők és jelenségek, amelyek a világ magasabbrendű erőinek jelenlétére utalnak. Az előbbieknél is világosabban ebbe a körbe tartoznak azok a tárgyak, amelyek a Szent hordozására, megjelenítésére hivatottak: azok a szobrok és képek, amelyek az istenek világát teszik az ember számára kézzelfogható tárgyi valósággá, vagy azok az amuletek és más 'varázstárgyak', amelyekben az 'Erő' lakik. A szent valóság megjelenítésének kitüntetett hordozói a kultikus és a fogadalmi tárgyak. Az áldozókés vagy a kehely, a papi ruházat vagy a sámán dobja maga is a Szent bűvkörében van: mindezeket azért készíti az ember, hogy az isteneknek szentelje vagy a velük való találkozásban használja őket.

Alkalmanként a hétköznapi élet közönséges tárgyai is megszentelődhetnek: az áldozati vagy fogadalmi ajándék azáltal válik a Szent világának részesévé, hogy azokat az ember mintegy 'átengedi' a magáéból, vagy egyszerűen csak 'beszenteli', mint a földműves a maga szerszámait vagy otthonát, hogy a továbbiakban a Szent oltalma és hatalma alatt használja őket. Természetesen ennél is közvetlenebbül van jelen a Szent azokban az áldozati tárgyakban, amelyeket - az ételektől az ékszerekig terjedő kínálattal - az ember a Szent erői, az istenek világa használatára vagy tiszteletére rendel. A legősibb ilyen tárgy maga az eleven ember: az emberáldozatban ez még egészen nyilvánvaló, de még a nem nagyon távoli múltban is nyilvánvaló volt, hogy például a halálraítélt bűnöst - a kivégzési rituálában - a közösség az isteneknek adja, a Szent világ rendelkezésére szánja. További lehetőség, hogy a Szent tárgyakba költözik, amelyek azután a belőle áradó erő hordozóivá és közvetítőivé lesznek. Alapesetként ilyenek a fétisek: a megölt ellenség skalpjától "kínálatuk" a szentek tisztelettel megőrzött relikviáiig terjed. Valójában a vallások világában alapvető jelentőségű, hogy az ember ilyen szent tárgyakkal veszi körül önmagát: a szélvédőre akasztott rózsafűzér vagy a nyakba akasztott csodatévő amulett egyaránt a Szent állandó jelenlétét és a rá való odafigyelés szakadatlanságát hivatott garantálni. Ráadásul ezek a tárgyak kitűnően alkalmasak arra, hogy a Szent félelmetes hatalmát, be- és átláthatatlan titokzatosságát az ember által könnyen birtokolható érzéki valósággá formálják, megadva annak az érzetét, hogy a Szent titokzatos hatalmát birtokolni, 'megszelidíteni', használni is képesek vagyunk és félelmetes végtelenségét képesek vagyunk az állandóan körülöttünk lévő valóság dolgaiban megőrizni és megjeleníteni.

5. Szent cselekedetek

Elméletileg közeledve hozzá, a Szentre irányuló emberi cselekedetek legősibb formája a félelem, az alázat és a függőség, a kiszolgáltatottság 'érzelmi tette', amely valamilyen értelemben minden vallási magatartás lélektani alapja és forrása. A Szent élményével szembesülve az ember érzelmileg stimulált állapotba kerül, amely cselekvésre, a világ szent rendjével szembeni 'viselkedés' technikáinak kialakítására ösztönzi. A Szent felé forduló emberi cselekvések egyik legősibb formája azután a tisztelgés, a hódolat és az ebből fakadó áldozat, vagyis az ember értékeinek felajánlása vagy átengedése egy földöntúli hatalom számára. Amikor a legkorábbi, ősrégészeti eszközökkel is vizsgálható emberi múltra visszatekintünk, ezt az áldozatbemutató gyakorlatot már működőnek találjuk - akár a barlangi festészet rituális rendeltetésére, akár a korai temetkezési szokások világára gondolunk. Az áldozat ősi elve is jelen van már ebben a régi időben: a "do ut des", az "adok, hogy te is adj" logikája a profán és a Szent világa közötti sajátos "csereügylet" formájaként nem csupán e két világ kapcsolattartásának alapesete, de a vallás létezésének egyik fundamentuma is. Annak az embernek a számára, aki meg akarja nyerni a félelmetes Szent jóindulatát, valódi természetének kiismerésére, lényegének megértésére azonban képtelen, nem marad más lehetőség, mint egyfajta 'cselekvő kommunikációban' érni el, hogy a túlvilág titokzatos erői semlegesíthetők vagy egyenesen megnyerhetők legyenek.

Az áldozat ebben az értelemben nem más, mint az adás, az átadás, az átengedés emberi gesztusa egy magasabbrendű hatalom számára. Célja, jelentése is meglehetősen világos: szelíd és tiszteletteljes kényszer kíván lenni annak érdekében, hogy a Szent erői az ember kedve szerint, az ember érdekében bontakoztassák ki energiáikat. A régi kultúrákban általánossá vált forma a véres áldozat: mindenekelőtt a legértékesebb ajándék, maga az ember, akit Polinéziában szent lakomán falnak fel, Mexikóban oltárokon ajánlanak az isteneknek. Uralkodói temetéskor Úrban vagy éppen a sztyeppei népeknél szolgák kísérik urukat a halálba, de még Róma falainak építését is Remus vére pecsételi meg s a Bibliában csak az angyal fogja le a fiát feláldozni akaró Ábrahám kezét. Későbbi időkben is javarészt véres áldozatokat mutat be az ember: a világ legkülönfélébb tájain állatokat ölnek le és hamvasztanak el szent tűzön, vagy adnak ételként az istenek asztalára, máshol viszont termények, illatszerek hordozzák a közösség hódolatát.

Az áldozat formája lehet maga a szent tűz is, amelyet Rómában Vesta papnői őriznek, a perzsáknál pedig az oltárokon lobogó láng, amely Ahurá Mazdá közelségét jelképezi. Földműveskultúrákban bevett szokás a terményáldozat: termények javát engesztelés és hálaképpen az isteneknek ajánlja az ember, kieszközölni akarva azt is, hogy a föld termékenysége megmaradjon, de alig különbözik ettől az a jámbor szokás, hogy a parasztember szüretkor néhány fürtöt a tőkén hagy 'a madaraknak', keresztet rajzol a megvágandó kenyérre, pálinkája, bora első cseppjét pedig a földre löttyinti. Ha mesterséges tárgy az, amit az ember

az isteneknek szán, az már fogadalmi ajándék: a megölt ellenség zsugorított koponyájától az oltárra akasztott feliratos márványtábláig terjed ezek választéka. Ám bármi legyen is az áldozat tárgya, annyi világos, hogy az ember az áldozatban nem szabad és öncélú ajándékot ad, hanem megadja a Szentnek azt, ami jogszerűen amúgy is az övé, ezen a módon is tisztelegve a világ szent rendje előtt.

Az áldozat bemutatása szent térben zajló, szent időt teremtő cselekedet. Külsőségeit, a rítus, a liturgia kellékeit és teendőit ősi hagyomány és pontos előírás szabályozza. Mindez érvényes a hétköznapok világában is, fokozottabban azonban az ünnepi alkalmak, szertartások eseteiben. Maga a szertartás általában a valóságot idéző, de a Szent világa felé irányuló imitáló tevékenység: mozgás, munkavégzés, zene, tánc, gesztusok sokasága, amelyeket vagy az arra 'szakosodott' papok vagy a teljes közösség végez el, lényege azonban minden esetben a Szent világának való teljes átadottság vagy annak legalább a jelzése. A Szent jelenlétének, a vele való találkozásnak sajátos útja a verbális cselekvések világa. A szent szó, a szent beszéd maga is a vallási lét mindennapjainak eszköze. Legősibb formája a Szent 'megszólítása', a ráolvasás, a szómágia, későbbi változataiban az ima. Az esetek többségében ez utóbbi szövegismétlő monotóniájával kísérli meg áthidalni a változó emberi mindennapok és a Szent örök és állandó világa közötti szakadékot, természete szerint pedig arra is szolgál, hogy az ember figyelmét a valóságán túli valóságra összpontosítsa. Maga az ima lehet kérés, dicséret, hálaadás vagy akár átok is, amely egyszerre hordozza a hit megvallását az emberi közösség és kinyilvánítását az isteni tekintély számára. Ha külső, a közösség előtt elhangzó szó, akkor a hitélmény kognitív megerősítését szolgálja, ha pedig belső, meditatív aktus, a 'magányos lélek beszélgetése Istennel', akkor a személyes önmeghatározás céljának engedelmeskedik. Ide tartozik jellegét tekintve az áhítat, a szent csend is, amely a világ vallásainak többségében kitüntetett pillanat, a buddhizmusban azonban alapvető magatartásforma, a szellemi kitárulkozás lényege is. E szent tetteket szent gesztusok is kísérik: imapózok, a leborulás, a meditáció vagy éppen a felfokozott szellemi aktivitás táncos-zenés formái egyaránt a Szent előtti hódolat tárházához tartoznak.

6. Szent személyek

A Szent az emberi közösségben szinte mindig személyek által közvetített módon van jelen. Olyan személyekről van szó ebben az esetben, akik a Szent megnyilatkozásait funkcióként hordozzák, akik a Szent tulajdonában vannak vagy arra alkalmasak, hogy vele kapcsolatot teremtve közvetítsenek a világ és a szent túlvilág között. Ősi időktől fogva sajátos hivatás ez: a közvetítői szerep, amely privilégiumokkal, különös adottságokkal, az öltözködés, a magatartás egyedi formáival társul. E szent emberek az esetek többségében különleges tudással, karizmatikus képességekkel bírnak, tevékenységüket hivatásszerűen gyakorolják és mással sem törődnek, mint azzal, hogy "rövidre zárják" az ember világa és a szent világ közötti kapcsolatokat. A közösség munkamegosztási

rendjében akár állandó, akár csupán alkalmi feladatuk a Szent kultuszának irányítása vagy gyakorlása, ez többnyire privilegizált helyzetet, kiemelkedő tekintélyt kölcsönöz nekik.

A szent embereinek legősibb típusa alighanem a varázsló. Törzsi társadalmakban ő az, aki mértékadó módon ismeri a szent világával való kapcsolattartás technikáit, a mágikus szertartásokat és a mitikus hagyományt. Tevékenységének sikerét munkálkodásának hatásfoka, eredményessége igazolja: ha működése sikertelen, az személyi alkalmatlanságát tanúsítja, amely elegendő ok lehet arra is, hogy elűzzék, megöljék. Tevékenységének kellékei között speciális eszközök, de rendkívüli képességek is szerepet kaphatnak: a varázsló "szent betegsége" vagy testi rendellenessége egyaránt gyakori. A varázsló közösségének szellemi irányítója: ő a legfőbb törvénytudó, a szent hagyományok őre, az erkölcsi normák letéteményese, esetleg bíró is. A varázsló "mágikus munkáját" végző személyek önálló, főleg Észak-Ázsia népei körében felbukkanó típusa a sámán (a táltos), akinek alakjában és tevékenységében különösen erős totemisztikus vonások, az égi állatősökkel való kapcsolattartásra képesítő jegyek bukkannak fel. A sámán feladata szent révületben közvetíteni a közösség és a szellemvilág között. Munkáját, amelyet a világfán az égbe kapaszkodva vagy az alvilágba ereszkedve végez, állatmaszkok, "sámánkesztyűk", szent zene és tánc segíti és alakjának fontos velejárója, hogy sok kultúrában ő a halottlátó is.

A világ vallásainak zöme nagy jelentőséget tulajdonít a Szent szándékai kifürkészésének, a jövő megismerésének. Az a szent ember, aki erre a feladatra hivatott, a jós, a látó, a világ törvényeinek és az istenek akaratának előjelekből dolgozó ismerője. A jóslás világa maga is igen változatos: Kínában tűzre vetett csontokból jövendöltek, a csillagjósok viszont a planéták mozgását figyelték. A jóslás komoly mesterséggé fejlődött, amelyet, mint a májjóslást Mezopotámiában, külön iskolákban tanítottak. A mediterrán világban állati belsőségből, Rómában a madarak röptéből jósoltak, a görög jósdákban révülő jövőlátók adtak betekintést az elkövetkező eseményekbe, a régi Izraelben pedig sorsvetéssel is jövendöltek. Fontos események idején szinte kötelező volt előjeleket kérni: a népi vallásosság világában ezt a hagyományt még a kereszténység és az iszlám is megőrizte.

Az eddig említett szent tevékenységek folytatói az idők során a társadalom zárt papi csoportjaivá, szervezeteivé formálódtak. Sok esetben viszont a közösség politikai és katonai irányítói is helyet kapnak a világ szent rendjében: ők az istenek gyermekei vagy földi megtestesülései, képmásai, az állami kultusz őrei és bemutatói. Így van ez Sumer papkirályai, az egyiptomi fáraók vagy a kínai császárok esetében, a későrómai császárkultuszban vagy abban a tényben is, hogy a kalifa, Mohamed utóda egyszerre vallási és világi vezetője az igazhitű közösségnek. A világi elem szerepe a kereszténységben közvetettebb, de ne felejtsük el azt, hogy Róma (Bizánc) keresztény császárai 'a világi ügyek

püspökei', a középkori keresztény államok élén pedig gyakran 'szent', 'karizmatikus', 'csodatévő' királyok állnak.

Mindezekkel együtt a szent emberek legjobban körvonalazott, a világ vallásainak zömében meghatározónak bizonyuló típusát az áldozatbemutató pap jelenti. Õ a szent terek gondozója, a szent idők számontartója, a szent cselekmények végzője. Legfontosabb feladata az égieknek szánt áldozatok bemutatása, a szertartások végzése, az ima, a Szent tudományának őrzése és továbbadása. Életmódja, ruházata, táplálkozása igen gyakran eltér a többiekétől: böjtöl, nem visel fegyvert, önmegtartóztató életet él. A szentély papsága többnyire hierarchikusan tagolt kis társadalom, amelynek tagjai hosszú tanulási, kiképzési folyamatban válnak alkalmassá feladataik elvégzésére. Végül, de nem utolsóként ők a szent hagyomány, a szent iratok őrei, a mitológiai és teológiai tudás letéteményesei.

Némileg más a helyzet azokban a vallásokban, amelyekből az áldozatbemutató rítus hiányzik. Az ilyen vallások papja inkább tanító és pásztor (lelkipásztor), akinek a tanítás továbbadása a legalapvetőbb feladata. Ebbe a csoportba sorolhatjuk a rabbit a késői zsidó kultúrában, de a muszlim vallásjogászt vagy a reformált kereszténység lelkipásztorát is. A katolikus és az ortodox kereszténység papi rendje esetében viszont az imént említett két funkció együtt van jelen: a liturgikus és a lelkipásztori szerep sajátos egységet alkot. Igen gyakori - a kereszténységtől a buddhizmusig előforduló - az is, amikor a szent embere szolgálatát nem a közösségben, hanem annak hátat fordítva, a világból kivonulva végzi. Így az aszkéta, a remete, a szerzetes típusát a Szent világával való magányos szembenézés, a meditáció, az ima és a magány jegyeivel jellemezhetjük. Az ilyen emberek világból való kivonulása lehet időszakos vagy végleges, alapja lehet misztikus élmény vagy hódoló, netán engesztelő fogadalom, önértelmezése szerint azonban az ilyen ember, közösség már-már magában a Szent közelében, világában él, személyes példájával figyelmeztetve a közösséget a felette uralkodó szent valóságra.

Vallaslélektani értelemben az előbbivel rokon, életmódja és közösségi szerepe tekintetében viszont éppen az ellentettje ennek az a szent ember, akit prófétának nevezünk. A próféta a Szent világának, Isten üzenetének hordozója, tolmácsa, közvetítője. Az ennek a jelenségnek a legnagyobb szerepet adó zsidó, keresztény és muszlim vallási világban a próféta az önmagát kijelentő, kinyilatkoztató Isten szavának megszólaltatója. Amit beszél vagy ír, Isten nevében, 'Isten helyett' szólítja meg a közösséget: hittételeket, törvényt, erkölcsi parancsokat ad, szent könyveket helyez a közösség asztalára. Személye a Szent verbális megmutatkozása az ember világában, amelyet sajátos parancsoló, korholó és fenyegető stílusú 'prófétai beszédek' közvetítenek és közölnek. A 'prófétálás' otthonos számos vallási kultúrában, a legmeghatározóbb azonban a sémi népek körében. Ebből a vallási háttérből bukkan fel azután Izajás, Jeremiás és a többi ószövetségi próféta tanító munkálkodása és ez a forma él tovább Jézus és az apostolok vagy éppen Mohamed "vallásalapító" működésében.

7. Szent könyvek

A világ fejlettebb kultúráiban, vallásaiban a Szent és a profán találkozásáról beszámoló, a szent és isteni szférával összefüggő hagyományokat nem csupán verbálisan őrizték meg, hanem írásban is rögzítették. Ennek a sajátos irodalomnak a legkorábbi állapota a mítoszok, az istenek világáról beszámoló történetek, a szertartási szabályok és erkölcsi parancsok alkalmankénti lejegyzése lehetett. A sumer Enuma elis a világteremtés elbeszélése, az egyiptomi Halottak könyve beszámoló a túlvilágról. Szent könyvek bizonyos értelemben a legkorábbi törvénygyűjtemények, olyanok, mint Hammurabi kódexe, de azok a régi szertartási szövegek is, mint a Védák vagy az Aveszta. A Szent jegyében őrzi meg a hívő emlékezet egy-egy nép hősi régmúltjának eseményeit is, ahogyan azt például a Mahabharata, az Iliász vagy a perzsa Sah-name mutatja, Kína szent irodalmában viszont az erkölcsnemesítő, moralizáló elemek túlsúlya figyelhető meg. A szent iratok ezen körének közös vonása viszont, hogy a művek témája, tartalma magasztos és szent ugyan, ám ez magukat az írásokat nem teszi a hit normatív, végleges és kötelező alapjaivá, végső és kimerítő forrásává és többnyire a művek tartalma sem terjed ki a hívő lét teljes világára.

Néhány vallási rendszer fejlődése a szent irodalom egy másik, átmeneti típusa irányába mutat. Már olyan művek is, mint az Upanisádok Indiában vagy Egyiptomban a Memphiszi Teológia, arra tesznek kísérletet, hogy az átfogó teljesség és véglegesség igényével foglalják össze a hit egészére vonatkozó isteni útmutatást és emberi töprengést. Néhány 'vallásalapító' irat is ebbe a körbe tartozik, olyanok, mint a Tripitaka, Buddha rendszerbe fogott és zárt, végleges gyűjteménybe rendezett tanítása.

A szent könyvek kiformálódásának harmadik típusát a zsidó, a keresztény és a muszlim hit alapját és forrását jelentő irodalom jelenti, a Biblia (az Ószövetség és az Újszövetség), valamint a Korán. Ezek a könyvek, illetve gyűjtemények - szemben a korábbiakkal - sugalmazottnak tekintett, kanonizált és normatív foglalatát jelentik az őket megalkotó vallási rendszereknek. A művek szerzője már nem a mégoly jámbor emberi elme és emlékezet, hanem a magát írásban is kijelentő Szent, Isten. Az így felfogott szent irat tehát szükségképpen tévedhetetlen, végleges és teljes is, hiszen tartalmát - sőt formáját is - isteni tekintély szavatolja. A lejegyzők itt is emberek ugyan, ám próféták, akik csak közvetítik az égi üzenetet. A szent könyv itt kánoni is: véglegesen megállapított, tévedhetetlen szöveg, amelynek elfogadása normatív feltétele a hívő közösséghez tartozásnak. A Könyv birtoklása ezekben az esetekben a vallásfejlődés amolyan lezárása is: a közösség általa szent egésszé, a Szentnek a profán világban megmutatkozó tulajdonává válik és a fenomenológiailag leírható vallási valóság legkomplexebb jelenségévé, egyházzá szerveződik.

8. A Szent és a személyes

Az a benyomás, jelenség, élmény, amit a bevezetőben Szentnek neveztünk, a legkorábbi időktől valamilyen egyedi, sőt személyes valóságként van jelen az

ember hitében. Ebben az értelemben az, amit a fenomenológia Szentnek mond, azonos azzal, amit, akit a vallás Istennek/istennek nevez. Ám az így értelmezett istenfogalomnak is vannak a világ vallási fejlődésében megkülönböztethető típusai. Ezek sorában alighanem a legarchaikusabb az, amikor a szent nem személyes isten, hanem személytelen, de mindenképpen egyedi erő - világtörvény, sors, olyan, mint a jin, a jang, a dharma, a tao, amelynek megfelelői alatt néha a személyes istenek felett is uralkodó kozmikus rendet, erőt, hatalmat értik.

Máig vitatott, hogy egy ilyen istenségkép korábbi-e, mint a személyes isteneszme, az viszont tény, hogy a Szent ősidőktől személyes létező, létezők alakját ölti a hívő ember számára. Erős leegyszerűsítéssel a személyes istenhit két végletes típusáról szokás beszélni: a politeizmusban a szent világát az istenek sokasága lakja, akiknek vonásait erősen emberszerűen ábrázolja a hívő tudás, a másik oldalon viszont a monoteizmus istenfogalma áll, ahol Isten maga a láthatatlan, ábrázolhatatlan 'Szent Egész'.

Az istenek számos vallásban már-már az érzéki valóságnak is részei: maga a totem, maga a bálvány az isten. A klasszikus politeizmus istenfogalma ennél összetettebb: isten itt inkább szerepet és funkciót, tárgyaiban csak alkalmilag megjeleníthető szellemi valóságot jelent. Az istenvilág lakóiról alkotott kép maga is igen gazdag: istenei vannak az égitesteknek, az időjárás elemeinek, a mesterségeknek, a népeknek, városoknak, a termékenység, a természet, az állat- és növényvilág egyes elemeinek. A klasszikus politeizmus istenvilága hierarchikus: főistenek és kisistenek, isteni generációk élnek együtt benne. Mindennek természetes kísérője a 'gyakorlati henoteizmus és monolátria': a hívő közösség istenek megszámlálhatatlan sokaságának létéről tud esetleg, a maga számára, a saját kultuszélete szempontjából azonban csak néhányat tekint fontosnak, jelentősnek. Az istenvilág ilyen gyakorlati redukciója a 'gyakorlati monoteizmus' irányába mutat, ám nem lép túl azon a határon, ahol kimondaná, hogy valójában - mindig, mindenhol és mindenki számára - csupán egyetlen Isten léteznék.

Az, amit szigorú monoteizmusnak nevezünk, valójában csak a zsidó, keresztény és muszlim hitértelmezésben, az úgynevezett 'nyugati vallásokban' létezik. Isten itt világteremtő, mindenható, láthatatlan, az embert végtelenül felülmúló valóság, amelyről csak jelszerűen, közvetetten, vagy magának Istennek önmagát kijelentő tette által szerezhet az ember tudomást. A sok köztes forma ellenére feltételezhetjük, hogy az istenképek sorában a világ vallási fejlődésének - most nem a teológia vagy a bölcselet, hanem a fenomenológiai leírás szintjén - két pólusa, ha tetszik, két nagy fejlődési iránya figyelhető meg. Az egyik Nyugaton, legvalószínűbben a keresztény isteneszmében ragadható meg, míg a másikat Kelet, jellegzetes módon a buddhizmus képviseli. Mindkét esetben arra kapunk választ ugyanis, hogy mi a hívő meggyőződés, belátás a Szent és Isten viszonya, azonossága vagy különbözősége tekintetében. Itt pedig - szójátékkal fogalmazva - két megoldás adódik: Kelet hitében a Szent bizonyul Istennek (egy, akár személytelen istenfogalomban), Nyugaton viszont Istenről (mint személyes, egyedüli valóságról) derül ki, hogy Ő maga a Szent.

9. A vallásfenomenológia és a segédtudományok

A vallásfenomenológia vagy a leíró és összehasonlító vallástudomány lényegéhez tartozik az a szándék, hogy a vallási jelenségek teljes komplexitását figyelve, ugyanakkor nem lépve át a tárgyilagos leíró ábrázolás határait, alkalmas számvetést készítsen az emberiség hit- és vallási világában. Ennek a célnak az elérése értelmében tehát tőle különböző tudományok egész sorának segítségére van szüksége, amelyek megállapításai egy-egy fenomenológiai szintézisben gyakran már csak kész tényekként, végeredményekként jelennek meg. Azok a diszciplínák persze, amelyek ebben a megközelítésben 'segédtudományoknak' minősülnek, olyan autonóm, önálló tudományok, amelyek csak annyiban eszközei a vallástudományi kutatásnak, amennyiben tárgyaik, témáik között vallási vonatkozású tárgyak és jelenségek, vallási szempontból is értékelhető történések vagy viszonyok figyelhetők meg, amikor azonban vallásilag nem releváns tárgyakat vagy kérdéseket vizsgálnak, a vallási világgal és az azt elemző tudományokkal való kapcsolatuk automatikusan felfüggesztődik. Az ilyen tudományszakok sorában magán a teológián, a hittudományon, mint vallási önértelmezések rendszerén túl elsősorban a történeti, az irodalom- és a filológiai tudományok jutnak mindenkinek az eszébe. Ezeknek a tudományoknak a köre azonban jóval tágabb ennél, annyira, hogy még csak felsorolásukra sem vállalkozhatunk. Helyette már-már találomra választunk ki néhány olyan megismerési módot, amely alkalmas annak bemutatására, hogy milyen szakmai eljárások segítenek a vallás világának megismerésében. Választásunk a régészetre azért esett, mert a vallási tárgyak és terek, az etnológiára pedig azért, mert a szokások és viselkedések tudománya. A hermeneutika mellett a vallási hagyományok megértésének jelentősége, a szentkönyves kutatástörténet mellett a történeti és filológiai komplexitásának megjelenítése döntött. Mindegyik esetben egy vallásra és egy tudományos témára összpontosítottunk, azaz az előbbi megszorításokon túl egy-egy esettanulmánnyal mutatjuk meg a tudomány hasznát és illetékességét a vallások vizsgálatában.

10.Vallásfenomenológia

A vallási jelenségek hihetetlenül gazdag világát áttekinteni akaró tudományos szemlélődés két rossz szélsőséggel is szembekerülhet. Ha pusztán egyedi, empirikus és történeti eszközökkel él és minden egyes vallási motívumot fel kíván dolgozni, reménytelenül belevész abba az áttekinthetetlen, értelmetlennek és értelmezhetetlennek bizonyuló adathalmazba, amely az egyes vallások térbeli és időbeli sokféleségéből származik. A fenomenológiai megközelítést nélkülöző vallástörténeti szemlélet ilyen esetekben tipológiai rendezőelveket bevezethet ugyan, ám ennek áraként a vallások szerves fejlődésének megragadásáról kell lemondania. Ám akkor sem jut tovább a kutatás, ha merészen elvonatkoztat az egyes vallások egyedi vonásaitól és tényeitől, hogy egy teoretikusan kigondolt vallás-fogalom bölcseleti általánosságai mentén a vallás olyan jegyeiről fogalmazzon meg állításokat,

amelyek a valóságban nincsenek, nem az elmélet megkívánta logikai koherencia szerint vannak vagy előfordulásuk egy-egy hitrendszerben csak részleges, esetleges, véletlenszerű.

A vallások fenomenológiai szemlélete e két rossz véglet között keresi a középutat. Mint leíró, tárgyi, érték- és értékelésmentes eljárás, tetszőleges számú vallási jelenséget vesz számításba, önmaga rendszerének kimunkálását pedig azon a módon keresi, hogy vallás-modelljét a leírt egyedi jelenségek "közös többszöröseinek" logikai, fogalmi, tipológiai és történeti rendbe állítása révén alkotja meg. Ebben az értelemben a fenomenológiai eljárás nem más, mint maga az általános, leíró és összehasonlító vallástudomány, amelynek koordinátarendszerében tetszőleges számú és természetű vallási tény értelmezhető az egyedi tények világának negligálása nélkül, ám közben egy általánosan érvényes vallás-fogalom és vallás-szemlélet is megalkotható vagy megőrizhető. Az alábbi rendszer-vázlat elkészítésekor ezt a szándékot és igényt tartottuk szem előtt, a tudományosan mértékadó vallásfenomenológiai szintézisek közül pedig G. van der Leeuw, G. Widengren és M. Eliade rendszerét, fogalmait és módszereit tekintettük használhatónak - bár nem mindig és mindenütt feltétlenül követendőnek. A vallási világ egészének vizsgálata szempontjából tehát - tudatosan a szakmai hagyomány német-holland vonulatához (Religionswissenschaften) igazodva az angolszász felfogás (Religious Studies) ellenében -egy olyan vallásfenomenológiai rendszer vázlatát szeretnénk kínálni az alábbiakban, amely a szó valódi értelmében alaptudomány a vallástudományok (Religionswissenschaften) egész rendszerében: eredményei részben szerves folytatásra egy szisztematikus vallásfilozófiában juthatnak, másrészt módszertani, rendszertani és logikai alapként szolgálhatnak az empirikus vallásismeret tudományai, a vallástörténet és a vallásszociológia (vallás és társadalom) számára is. R. Otto és a nyomába lépő vallásfenomenológusok alapján a vallás lényegét a Szent jelenlétének elemi tényéből próbáljuk értelmezni; azokat a kísérletezéseket, amelyek a vallás vizsgálatát a történeti elemzés, a filozófiai elvonatkoztatás vagy a társadalmi tényként való megragadás útján igyekeznek elvégezni, csak egy ilyen fenomenális bevezetés által megalapozottakként tudjuk elképzelni.

(Forrás: Horváth Pál: Vallásfenomenológia. Phenomology of Religion. In. http://www.sola.hu/download/segedanyagok/teologia/Egyetemes_vallastortenet_1_2/Egyetemes_vallastortenet_1_Horvath_Pal_Vallasfenomenologia.pdf. letöltés dátuma: 2021. 09. 25.)

Thomas Hobbes

AZ ÁLLAM OKAIRÓL, LÉTREJÖTTÉRŐL ÉS DEFINÍCIÓJÁRÓL

Az embert (aki természettől fogva szereti a szabadságot és a mások feletti uralmat) azoknak az önkorlátozó intézkedéseknek bevezetésére, amelyek közt, mint látjuk, az államban él, végső soron csakis az az ok, cél és szándék készteti, hogy ily módon önfenntartásáról és élete zavartalanabb folyásáról gondoskodjék. Vagyis szabadulni akar abból a nyomorúságos hadiállapotból, amely – mint említettem – az ember természetes érzelmeinek mind az ideig szükségszerű következménye, amíg nincs valamilyen látható hatalom, hogy kordában tartsa, a büntetéstől való félelem eszközével megállapodásai teljesítésére és a tizennegyedik és tizenötödik fejezetben említett természeti törvények megtartására kényszerítse.

Mert a természeti törvények, vagyis az igazságosság, méltányosság, szerénység, megbocsátás, egyszóval az a törvény, hogy ne tégy másoknak olyat, amit magadnak nem kívánsz, önmagukban – azaz, ha megtartásukra semmilyen hatalomtól való félelem nem kényszeríti az embereket – ellenkezne természetes érzelmeinkkel, amelyek részrehajlásra, büszkeségre, bosszúra és más hasonlókra késztetnek minket. És a megállapodások kard nélkül puszta szavak, nincs erejük rá, hogy akár csak a legcsekélyebb biztonságot is nyújtsák nekünk. Következésképpen, ha nem jön létre semmiféle közhatalom, vagy ha az nem elég erős, hogy biztonságot nyújtson nekünk, minden ember mindenki mással szemben saját biztonsága érdekében törvényesen és joggal a maga erejére és képességére támaszkodik – tekintet nélkül a természeti törvényekre (amelyeket mindenki amúgy is csak akkor volt hajlandó betartani, ha ezt biztonsággal megtehette). És mindenütt, ahol az emberek kis családokban éltek együtt, a kölcsönös rablást és fosztogatást foglalkozásnak tekintették, és olyannyira nem tartották a természeti törvények megszegésének, hogy minél nagyobb volt a zsákmány, annál nagyobb megbecsülés övezte a rablókat. Tehát az emberek csakis a becsület törvényét tartották meg, vagyis kegyetlenségüknek csupán annyiban szabtak határt, hogy megkímélték áldozataik életét, és meghagyták nekik szerszámaikat. És ahogy annak idején a kis családok, úgy most a városok és királyságok, amelyek nem egyebek nagy családoknál, (saját biztonságuk érdekében) minden állítólagos veszély ürügyén támadástól vagy a támadóknak nyújtott esetleges segítségtől tartva, egyre növelik birodalmukat. És mindegyik minden erejével arra törekszik, hogy szomszédját nyílt erőszakkal vagy cselvetéssel leigázza és gyengítse – s joggal, hisz biztonságának ez az egyetlen záloga. És ezért az utókor hódolattal emlékszik meg róluk.

Nem nyújt kellő biztonságot kis számú emberek összefogása sem, mert kis számok esetén az egyik vagy másik oldalon bekövetkező csekély növekedés az

erőviszonyok terén már olyan nagy előnyt biztosít, amely elegendő a győzelem kivívásához, s ezért támadásra sarkall. A megnyugtató biztonsághoz elégséges emberek sokaságát nem egy bizonyos számszerűség határozza meg, hanem az összehasonlítás az ellenséggel, amelytől félünk. És ez akkor elégséges, ha az ellenség túlereje nem olyan nyilvánvaló és szembetűnő, hogy a háborúság kimenetelét eleve eldöntse, s így az ellenséget a támadás megkísérlésére ösztönözze.

De bármekkora is az emberek sokasága: ha cselekedeteiket egyéni nézeteik és vonzalmaik irányítják, nem várhatnak egymástól oltalmat vagy védelmet sem a közös ellenséggel, sem pedig az egymásnak okozott kölcsönös jogtalanságokkal szemben. Mivel erejük legcélszerűbb felhasználása és alkalmazása tekintetében különböző véleményen vannak, ezért nem segítik, hanem gátolják egymást, s így erejüket a kölcsönös ellenállás folytán a semmire csökkentik. Miért is nemcsak könnyűszerrel legyőzi őket az a néhány, aki összefog, hanem külön érdekeikért még akkor is háborúznak egymással, ha közös ellenség történetesen nem fenyeget. Mert ha feltételezzük, hogy az emberek nagy sokasága a mindannyiunkat féken tartó közhatalom nélkül is egyetértésre tud jutni az igazságosság és a többi természeti törvény betartása tekintetében, akkor ugyanolyan joggal feltételezhetnénk azt is, hogy az egész emberiség ugyanilyen magatartást képes tanúsítani, s ez esetben nem jönne és nem is kellene létrejönnie semmiféle világi kormánynak vagy államnak, mert akkor elnyomás nélküli béke uralkodnék.

És a biztonsághoz, amit egész életünk tartamára élvezni óhajtunk, az sem elegendő, hogy egy korlátozott időre, például egy csata vagy háború idejére mindannyiunkat egyetlen ember a maga belátása szerint kormányozzon és irányítson. Mert jóllehet egyesített erővel győzelmet arathatunk a külső ellenségen, de aztán, amikor már nincs közös ellenség, vagy amikor a nép egyik csoportja ellenségnek tartja azt, akit a másik csoport barátnak tart, érdekeink különbözősége miatt szükségképpen szembefordulunk majd egymással, és visszazuhanunk a kölcsönös háborúskodásba.

Igaz, akadnak egyes élőlények, mint például a méhek és hangyák, amelyek békésen megférnek egymással (miért is ezeket Arisztotelész a politikus lények közé sorolja), holott saját ítélőképességükön és vágyaikon kívül nincs semmi, ami irányítsa őket, s még beszélni sem tudnak, hogy egyik a másikkal közölhetné, mit tart célszerűen a közjó érdekében. Ezért egyes emberek talán tudni óhajtanák, miért ne tehetnénk mi is ugyanezt. Erre a következőket válaszolom:

Először is mi az élőlényekkel ellentétben szakadatlanul versengünk egymással a megbecsülésért és méltóságért. Következésképpen közöttünk irigység, gyűlölködés és végül hadiállapot uralkodik, e lények közt viszont nem.

Másodszor: ezeknél a lényeknél nincs különbség a közjó és az egyéni jó között, s mivel természettől fogva egyéni javukra törekszenek, ezáltal a közjót is elősegítik. Ezzel szemben az ember, aki abban leli örömét, ha összehasonlítja magát a többi emberrel, csak azt élvezi, ami kiemelkedő.

Harmadszor: e lényeknek velünk ellentétben nincsenek értelmi képességeik, s így közös ügyeik intézésében nem találnak, sőt nem is gondolják, hogy találhatnának bármilyen hibát. Ezzel szemben köztünk igen sokan akadnak, akik magukat a többieknél bölcsebbnek és a közügyek intézésére alkalmasabbnak tartják. És ezek aztán reformokra és újításokra törekszenek, az egyik így, a másik úgy, ami által a közügyek terén forrongást és polgárháborút idéznek elő.

Negyedszer: e lények képesek ugyan valamilyen hangot adni, hogy vágyaikat és más érzelmeiket kölcsönösen kifejezésre juttassák, ámde azzal a szóművészettel nem rendelkeznek, amellyel egyes emberek a jót rossznak, a rosszat pedig jónak tüntetik fel, a jó és a rossz nyilvánvaló nagyságát növelik vagy csökkentik, s ily módon kényük-kedvük szerint elégedetlenséget szítanak a többiek közt, megzavarják békéjüket.

Ötödször: értelem nélküli lények nem tudnak különbséget tenni aközött, hogy sértés vagy sérülés érte-e őket, s ezért ameddig zavartalanul élnek, nem ellenségeskednek társaikkal, ezzel szemben az ember éppen akkor viselkedik a legkellemetlenebbül, ha leggondtalanabbul él, mert ilyenkor szereti igazán fitogtatni bölcsességét, és bírálni az államvezetők cselekedeteit.

És végül e lények közt az egyetértés természetes, az emberek közt viszont csak megállapodás útján jöhet létre, ami mesterséges. Ezért nem csoda, hogy az állandó és tartós egyetértés fenntartásához a megállapodáson kívül még valami egyébre is szükség van, nevezetesen olyan közhatalomra, amely mindannyiunkat kordában tartja, és cselekedeteiket a közjó felé irányítja.

Olyan közhatalmat, amely a külső támadástól és az egymásnak okozott jogtalanságoktól meg tud minket védeni, és ezáltal olyan biztonságot nyújt nekünk, hogy szorgalmunk és a föld gyümölcseinek jóvoltából elláthassuk magunkat, és elégedetten élhessünk, csakis azon a módon lehet létrehozni, hogy minden hatalmat és erőt egyetlen személyre vagy egyetlen olyan gyülekezetre ruházunk át, amely akaratunkat szótöbbséggel egyetlen akarattá alakíthatja át. Ami azt jelenti, hogy egy olyan személyt vagy gyülekezetet jelölünk ki, amely valamennyiünket megtestesíti, vagyis valamennyiünk megbízottja, s hogy magunkénak ismerjük el mindazt, amit a minket ilyen módon megtestesítő személy a közbéke és közbiztonság dolgában cselekszik vagy elrendel, s akaratának és ítéletének mindegyikünk alárendeli a maga akaratát és ítéletét. Ez több az egyetértésnél és összhangnál: ez mindenkinek egy és ugyanabban a személyben megtestesülő igazi egysége, amely mindenkinek mindenkivel kötött megállapodása útján jött létre, mintha mindenki mindenkinek ezt mondta volta: felhatalmazom ezt az embert vagy ezt a gyülekezetet, ráruházván azt a jogot, hogy kormányozzon engem, feltéve, hogy te is ráruházod ezt a jogot, és minden cselekedetére felhatalmazást adsz. Az ennek megtörténtével egyetlen személlyé egyesült sokaságot ÁLLAMNAK, latinul CIVITASNAK nevezzük. És így születik meg az a nagy LEVIATÁN, vagy, hogy tiszteletteljesebben fejezzem ki magamat, az a halandó isten, amelynek – a halhatatlan Isten fennhatósága alatt – békénket és oltalmunkat köszönhetjük. Mert ennek a minden egyes állampolgár

által ráruházott megbízatásnak birtokában akkora hatalommal és erővel rendelkezik, hogy a megfélemlítés eszközével élve mindenki akaratát a belső békére és a külső ellenséggel szembeni kölcsönös összetartásra irányíthatja. Ebben rejlik az állam lényege, amely – hogy meghatározzuk – egyetlen személy, akinek cselekedeteit illetően egy nagy emberi sokaság minden egyes tagja egymással kötött kölcsönös megállapodás alapján megbízónak tekinti magát avégett, hogy e személy mindannyiunk erejét és eszközeit a béke és a közös védelem érdekében úgy használhassa fel, ahogy célszerűnek tartja.

És e személy megtestesítőjét uralkodónak hívjuk, akiről azt mondjuk, hogy felségjogai vannak, és a többiek mind alattvalói.

A felségjogokat két módon lehet megszerezni. Először is természetes erő útján, például ha valaki gyerekeit és azoknak gyerekeit arra kényszeríti, hogy uralmának alávessék magukat, mert elpusztíthatja őket, ha ellenállnak; vagy ha valaki háború útján leigázza ellenségeit, és akaratának elismerése fejében megkíméli életüket. Másodszor oly módon, hogy az emberek egymás közti megegyezéssel önkéntesen egy embernek vagy egy gyülekezetnek vetik alá magukat, abban bízva, hogy ezáltal mindenki mással szemben védelemben részesülnek. Ezt az utóbbit politikai államnak vagy instituált államnak, az előbbit pedig birtokbavétel útján létrejött államnak nevezzük.

(Forrás: Thomas Hobbes: Leviatán. (ford.: Vámosi Pál) Magyar Helikon, Budapest, 1970. 145-149.)

Jean Jacques Rousseau

ÉRTEKEZÉS AZ EMBEREK KÖZÖTTI EGYENLŐTLENSÉGEK EREDETÉRŐL

A kormányzat eleinte nem működött sem állandóan, sem szabályszerűen. Filozófia és tapasztalat híján csak a jelenvaló kényelmetlenségeket észlelték, a többi baj orvoslására csak akkor gondoltak, amikor kezdett megmutatkozni. Dacára a legbölcsebb törvényhozók fáradozásainak, a politikai állapot változatlanul tökéletlen állapot maradt, mert úgyszólván a véletlen műve volt; és mivel rosszul indult, hiába fedte föl fogyatékosságait az idő és hiába sugallt orvosságot a bajokra, az építmény hibáit soha nem tudta helyrehozni. Folyvást csak javítgatták, pedig azzal kellett volna kezdeni, hogy megtisztítják a terepet, és minden régi építőanyagot elhordanak, ahogyan Lükurgosz tette Spártában, hogy azután jó építményt emeljenek a régi helyébe. Eleinte csupán néhány megállapodás alkotta a társadalmat; valamennyi egyén kötelezettséget vállalt, hogy betartja őket, és valamennyiükkel szemben az egész közösség kezeskedett betartásukért. A tapasztalatnak kellett megmutatnia, hogy igen gyenge alkotmány az ilyen, s a törvényszegők igen könnyen elkerülik a bűntett bizonyítását és megbüntetését, amikor egyetlen tanújuk és bírájuk a nyilvánosság; ezer módon kijátszották a törvényeket, egyre több fonákság és felfordulás állt elő, mígnem végül arra a gondolatra jutottak, hogy egyes egyének kezébe teszik le a közhatalom gyakorlásának veszélyes hivatalát, s elöljárókra bízzák a feladatot, hogy keresztülvigyék a nép határozatait. Mert azt mondani, hogy vezetőket választottak, mielőtt megkötötték volna a szövetséget, s hogy a törvény szolgái előbb léteztek, mint maga a törvény, ez olyan feltevés, amelyet lehetetlen komolyan vitatnunk.

Az a feltevés sem volna ésszerűbb, hogy a népek kezdetben egy abszolút úr karjaiba vetették magukat, feltétel és visszavonás nélkül, s a büszke és szilaj férfiak nem láttak kézenfekvőbb módot a közbiztonság megteremtésére, mint hogy rabszolgasorba süllyedjenek. Csakugyan, miért emeltek volna vezetőt maguk fölé, ha nem azért, hogy megvédje őket az elnyomástól és oltalmazza vagyonukat, szabadságukat és életüket – úgyszólván létezésük alkotóelemeit? Ám ha az egyik emberrel nem történhetik rosszabb dolog, mint hogy a másiknak a hatalmába kerül, nem mond-e akkor ellent a józan észnek, ha valaki éppen arról mond le egy főember javára, amit az ő segítségével szeretne megtartani? Mit kínálhatott az a főember cserébe egy ily nagy jogért? Ha pedig követelni merészelte volna ezt a jogot, mondván, hogy ő oltalmazza meg a többieket, nem a példázat szavait kapta volna válaszul: Az ellenség tán többet árt nekünk? Tagadhatatlan tehát, s ez minden politikai jog alapelve, hogy a népek szabadságuk védelmére választottak vezetőket, nem pedig azért, hogy szolgasorba süllyedjenek. Ha fejedelmünk van, mondta Plinius Trajanusnak, csak azért, hogy ne lehessenek uraink.

Az államférfiak ugyanolyan szofizmákat gyártanak a szabadságszeretetről, mint a filozófusok a természeti állapotról. Amit maguk előtt látnak, nagyon különbözik attól, amit nem látnak, s mégis az előbbinek alapján ítélik meg az utóbbit; azt mondják, az emberben természetes hajlam van a szolgaságra, mert a szemünk előtt levő emberek türelmesen viselik, és fel sem ötlik bennük, hogy a szabadsággal ugyanúgy áll a dolog, mint az ártatlansággal és az erénnyel: csak az tudja, mit ér, aki maga is szabad, s mihelyt nem szabad többé, tüstént elvész a vágy is, hogy az legyen. Tudom, milyen gyönyöröket ád a te hazád, mondta Braszidasz egy satrapának, aki összehasonlította a spártai életet a perszepoliszival, de te nem ismerheted az én hazám örömeit.

Ahogy a szilaj csatamén felborzolja a szőrét, lábával a földet kapálja és féktelenül hánykolódik a kantár puszta közelítésére is, a beidomított ló pedig békésen tűri a korbácsot és a sarkantyút, úgy a barbár ember sem hajtja fejét olyan járom alá, melyet a civilizált ember zokszó nélkül visel, s többre tartja a legviharosabb szabadságot a nyugodalmas behódolásnál. Nem a szolgasorba döntött népek lealacsonyodása nyomán kell hát megítélnünk, van-e az emberben természetes vonzódás a szolgasághoz, hanem azt kell nézni, hogy milyen rendkívüli tetteket hajtottak végre a szabad népek, valahányszor az elnyomás ellen kellett védekezniük. Tudom, az előbbiek mást se tesznek, mint láncaik nyugalmát és békéjét dicsérik, és miserrimam servitutem pacem apellant (A nyomorult szolgaságot mondják békének - Tacitus), de amikor látom, hogy mások feláldoznak minden élvezetet, nyugalmat, gazdagságot, hatalmat, sőt magát az életet is, csak hogy ezt az egyetlen kincset megőrizzék, amelyet olyan igen megvetnek azok, akiknek számára elvesztett, amikor látom, hogy a szabadon született állatok iszonyodnak a fogságtól és összezúzzák fejüket börtönük rácsain, amikor látom, hogy temérdek vadember csupaszon jár, semmibe veszi az európaiak életének gyönyöreit, dacol éhséggel, tűzzel, karddal és halállal, s mindezt csak azért, hogy függetlenségét megőrizze, akkor biztosan érzem, hogy nem a rabszolgák dolga a szabadságról vitatkozni.

Jóllehet többen az atyai tekintélyből származtatják az abszolút kormányzatot és az egész társadalmat, szükségtelen idéznünk Locke és Sicney ellenkező értelmű bizonyítékait. Elegendő megállapítani, hogy semmi a világon nem áll olyan távol az önkényuralom kegyetlen szellemétől, mint e szelíd tekintély, hiszen ez inkább annak javát nézi, aki engedelmeskedik, mint annak hasznát, aki parancsol; hogy a természeti törvény szerint az atya csupán addig úr a gyermek fölött, ameddig az segítségre szorul, később azonban egyenlővé válnak, s akkor a fiú tökéletesen független lévén atyjától, már csak tisztelni tartozik őt, engedelmeskedni nem kényszerül, mert helyzete hálára kötelezi ugyan, de rajta áll, hogy eleget tesz-e kötelességének: nem lehet megkövetelni tőle, mint valami jog betartását.

Nehéz volna kimutatni egy olyan szerződés érvényességét, mely csak az egyik felet kötelezi, mely mindent az egyik oldalra tesz, a másikra semmit, és csak hátrányára válik annak, aki megkötötte.

Mennyivel helyesebb a bölcs Platónnal kijelenteni, hogy az a királyság lesz tökéletesen boldog, ahol az alattvalók engedelmeskednek a fejedelemnek, a fejedelem engedelmeskedik a törvénynek, a törvény pedig igazságos és mindig a közjót célozza.

(Forrás: Jean Jacques Rousseau: Értekezések és filozófiai levelek (ford.: Kis János), Magyar Helikon, Budapest, 1978. 141-144; 477-480.)

Jean Jacques Rousseau

A TÁRSADALMI SZERZŐDÉSRŐL

Felteszem, hogy a természeti állapotban élő emberek elérkeztek arra a pontra, ahol a fennmaradásukat veszélyeztető akadályok ellenállása már nagyobb, mint az az erő, amelyet az egyén képes kifejteni, hogy fenntartsa magát ebben az állapotban. Akkor ez az eredendő állapot nem maradhat fenn tovább, s kipusztulna az emberi nem, ha nem változtatná meg létezésének módját.

De mivel az emberek nem teremthetnek új erőt, csupán a meglevőket egyesíthetik és kormányozhatják, ezért csak egy mód van, hogy biztosítsák fennmaradásukat: összeadni erőiket, közös indítóokkal mozgásba hozni és összhangban működtetni valamennyit; olyan összesített erőt képezni, amely már le tudja küzdeni az ellenállást.

Ez az összesített erő csak több ember együttműködéséből születhetik meg. De ha valamennyi ember önfenntartásának legfőbb eszköze a saját erejük és szabadságuk, hogyan ruházhatják ezt át akkor anélkül, hogy önmaguknak ártanának és elmulasztanának gondoskodni önmagukról? Ezt a nehézséget, vizsgálódásaim tárgyára vonatkozóan, a következőképpen fogalmazhatjuk meg.

„Megtalálni a társulásnak azt a formáját, amely a köz egész erejével védi és oltalmazza minden tagjának személyét és vagyonát, önmagának engedelmeskedik és éppolyan szabad marad, mint amilyen azelőtt volt.” Ez az az alapvető kérdés, amelyre a társadalmi szerződés megoldást ad.

Minden személy, valamennyi képességével együtt, az általános akarat legfőbb irányítása alatt egyesül, és mindenkit testületileg az összesség elkülöníthetetlen részévé fogadunk.

Mihelyt az emberek társulásra lépnek, az egyes szerződő felek különös személye valamilyen morális és közösségi testületnek adja át helyét; ez a testület annyi tagból áll, ahány szavazatot adnak le a gyűlésben, s a szerződés kinyilvánításától kapja egységét, közös énjét, életét és akaratát. Ez az egyének fölött álló, s valamennyi egyén egyesüléséből származó személy valaha a község nevet viselte, ma pedig a köztársaság vagy politikai társadalom nevet viseli, tagjai államnak nevezik, amennyiben nem cselekszik, főhatalomnak, amennyiben cselekszik és egyszerűen csak hatalomnak, amikor a hozzá hasonló alakulatokkal vetik össze. Ami a társulás tagjait illeti, ezek együttesen a nép nevet viselik, külön-külön pedig polgároknak nevezik őket, amennyiben a főhatalom részesei és alattvalóknak, amennyiben alávettetnek az állam törvényeinek.

Tévedhet-e az általános akarat?

Az általános akarat mindig az igazság pártján van s mindig a köz hasznára törekszik; az azonban nem következik, hogy a nép határozatai mindig ugyanilyen helyesek. Az ember mindig a maga javát akarja, de nem mindig látja, hogy mi az. A népet nem lehet megrontani, de meg lehet téveszteni; ilyenkor tűnik föl úgy, mintha a rosszat akarná.

A közakarat gyakran eltér az általános akarattól; ez utóbbi csak a közérdeket nézi, míg az előbbi a magánérdeket, s nem több a különös akaratok összegénél. De ha a különös akaratokból elvesszük azt, amiben az egyik több vagy kevesebb a másiknál, márpedig ezek a különbségek kölcsönösen megsemmisítik egymást,* úgy a kivonás eredményeként az általános akarat marad fenn.

Ha a nép a szükséges ismeretek birtokában határozna, s a polgárok nem közlekednének egymással, az apró különbségek sokaságából mindig az általános akarat adódnék ki, s mindig azt választanák, ami helyes. De ha egyesek ármányt szőnek, ha egy rész az összesség rovására szövetkezik, akkor az ilyen szövetségek akarata általános lesz tagjaik és különös az állam vonatkozásában, s azt mondhatjuk, hogy a szavazók száma nem annyi, mint az embereké, hanem csak annyi, mint a szövetségeké. Kevesebb lesz a különbség, s az eredmény kevésbé lesz általános. Végezetül, amikor e szövetségek egyike oly nagy, hogy az összes többit maga alá gyűri, az eredmény már nem apró különbségek összege, hanem egyetlen különbség; akkor nincs többé általános akarat, s a felülkerekedő vélemény csupán magánszemélyek véleménye.

Hogy tehát az általános akarat hangot kapjon, az államon belül nem szabad kisebb társulásoknak létesülniük, és minden polgárnak csak saját nevében szabad véleményt nyilvánítania.** Ilyen volt a nagy Lükurgosz páratlan és magasztos politikai berendezkedése. Ha pedig léteznek az államnál kisebb társulások, úgy számukat szaporítani kell, és elejét kell venni közöttük az egyenlőtlenségnek, ahogyan Szolón, Numa és Servius tette. Csakis ezek az óvintézkedések teszik lehetővé, hogy az általános akarat mindig megvilágosodjék, s a nép ne váljon csalódás áldozatává.

(Forrás: Jean Jacques Rousseau: Értekezések és filozófiai levelek (ford.: Kis János), Magyar Helikon, Budapest, 1978. 492-493.)

---

* Minden érdek más és más elveken alapul, mondja d' A. úr. Két magánérdek mindig egy harmadikkal szemben kerül összhangba. Hozzátehette volna, hogy valamennyi érdek összhangja az összes magánszemély érdekével szemben alakul ki.

** „Való igaz, némely véleménykülönbség árt az államoknak, más véleménykülönbségek pedig hasznukra vannak; amelyik viszály és pártütés forrása, az ártalmas, amelyik nem jár viszállyal és pártütéssel, az hasznos. Mivel tehát az állam alapítója nem veheti elejét az egyenetlenségeknek, legalább úgy kell intéznie, hogy pártok ne alakuljanak." – mondja Machiavelli a „Firenze története"-ben.

John Locke

A TULAJDONRÓL

Bár a föld és az összes alacsonyabb rendű teremtmény közösen minden emberé, mégis mindenkinek tulajdona a saját személye. Ehhez senkinek sincs joga, csak magának. Azt mondhatjuk, hogy testének munkája és kezének műve a szó szoros értelmében az övé. Amit tehát kiemel abból az állapotból, amelyben a természet hagyta, azt összevegyítette munkájával, hozzátett valamit, ami az övé, és ezzel tulajdonává teszi. Mivel ő emelte ki abból a közös állapotból, amelyben a természet létrehozta, munkájával hozzácsatolt valamit, ami kizárja más emberek közös jogát. Minthogy ugyanis ez a munka vitathatatlan tulajdona a munkásnak, ahhoz, amivel ez a munka egyesült, nem lehet joga senkinek, csak neki, legalábbis ott, ahol elegendő és ugyanolyan jó minőségű az, ami közösen megmaradt a többieknek.

Aki egy tölgyfa alól összeszedett makkal vagy az erdő fáiról szedett almával táplálkozik, az kétségtelenül kisajátította ezeket. Senki sem tagadhatja, hogy a táplálék az övé. Azt kérdezem: mikor kezdett az övé lenni? Amikor megemésztette? Vagy amikor eszi? Vagy amikor megfőzte? Vagy amikor hazavitte? Vagy amikor felszedte? Nyilvánvaló, hogy ha az első összeszedés nem tette az övévé, akkor semmi más sem tehette azzá. Ez a munka hozott létre különbséget a között, ami az ő tápláléka és a között, ami közös. Ez adott hozzá többletet ahhoz képest, amit mindenek közös anyja, a természet tett, és így lett a dolog az ő magántulajdonává. És vajon akarja-e valaki azt mondani, hogy nem volt joga ehhez a makkhoz vagy ezekhez az almákhoz, mivel nem kapta meg az egész emberiség beleegyezését ahhoz, hogy birtokba vegye? Vajon lopás volt-e így venni magához azt, ami közösen mindenkié volt? Ha ilyen beleegyezésre lett volna szükség, akkor az ember éhen halt volna, dacára annak a bőségnek, amit Isten adott neki. Láthatjuk a közföldeknél – amelyek megállapodás révén maradnak közösek –, hogy a tulajdon ott kezdődik, ahol annak egy részét, ami közös, kiemelik abból az állapotból, amelyben a természet hagyja; enélkül semmi haszna sincs a közös földnek. És ennek vagy annak a résznek az elvétele nem függ az összes közemberek kifejezett jóváhagyásától. Így a fű, amit a lovam megevett, a széna, amit a szolgám kaszált, és az érc, amit bárhol kiástam ott, ahol másokkal közösen jogom van hozzá, az én tulajdonommá lesz, bárkinek a beleegyezése vagy tulajdonátruházó aktusa nélkül is. Kiemeltem őket abból a közös állapotból, amelyben voltak, és munkám változtatta őket az én tulajdonommá.

Ha a makknak vagy a föld más gyümölcseinek gyűjtése jogot ad nekünk e dolgokra, akkor mindenki annyit halmozhat fel, amennyit csak akar. Azt felelem erre, hogy nem így van. Ugyanaz a természeti törvény, amely tulajdont ad nekünk ezen a módon, egyszersmind korlátozza is ezt a tulajdont. Isten bőségesen megad nekünk mindent: ez az ész szava, amelyet megerősít a sugalmazás is. De milyen

mértékben ad meg nekünk mindent? Annyira, hogy élvezzük. Amennyit valaki fel tud használni úgy, hogy bármi módon javára váljék az életnek és ne ártson, annyit foglalhat le munkájával tulajdonként. Ami ezen túl van, az már meghaladja az ő részét, és másoké. Semmit sem alkotott Isten azért, hogy az ember ártson vagy pusztítson vele. Tekintetbe véve tehát, hogy hosszú időn keresztül mily bőségben álltak rendelkezésre a természeti készletek, hogy milyen kevesen voltak a pazarlók, és hogy egy embernek a szorgalma a készleteknek mily csekély hányadára terjedhetett ki, és mások kárára ezeknek mily kicsiny részét foglalhatta le, kivált ha megmaradt azokon a határokon belül, amelyek arra vonatkoztak, hogy mi szolgálhat az ő hasznára, mindezt tekintetbe véve aligha lehetett helye vitának vagy pörlekedésnek az így létesített tulajdon miatt.

De a tulajdon fő fajtáját jelenleg nem a föld gyümölcsei és nem is a rajta élő vadak alkotják, hanem maga a föld, mint ami magában foglalja és magával hozza az összes többit: véleményem szerint nyilvánvaló azonban, hogy ennek tulajdonát is ugyanúgy szerzik, mint ahogy az előbb elmondtuk. Amennyi földet megmunkál, bevet, feljavít és megművel valaki, és amennyi föld termését fel tudja használni, annyi a tulajdona. Munkájával mintegy elkeríti magának a közösből.

Így tehát véleményem szerint nagyon könnyen, minden nehézség nélkül megérthetjük, hogy mi módon lehetett kezdetben a munka révén tulajdonjogot szerezni a természet közös dolgaira, és hogy mi módon korlátozta a tulajdont az, hogy a használatunkra kellett fordítanunk. Ezért nem lehetett vitára ok a jogcímet illetően, és nem lehetett kétes a megszerzett birtok nagysága sem. Együtt járt, ami jogos és ami helyes volt; mert ahogy az embernek joga volt mindarra, amire csak a munkáját ki tudta terjeszteni, ugyanúgy hiányzott minden kísértés, hogy munkájával többet szerezzen, mint amennyit fel tud használni. Ez kizárta a jogcímről folytatott vita lehetőségét és azt is, hogy valaki megsértse mások jogait; könnyen lehetett látni, hogy valaki mekkora részt hasított ki magának, s fölösleges és tisztességtelen is volt, ha valaki túl sokat hasított ki magának, vagy többet vett el, mint amennyire szüksége volt.

(Forrás: John Locke: Értekezés a polgári kormányzatról (ford.: Endreffy Zoltán) Gondolat, Budapest, 1986. 60-61, 73.)

Immanuel Kant

AZ EMBERISÉG EGYETEMES TÖRTÉNELMÉNEK ESZMÉJE VILÁGPOLGÁRI SZEMSZÖGBŐL.

Akármilyen metafizikai fogalmat alkosson is az ember az *akarat szabadságáról*, az akarat szabadságának *jelenségeit*, az emberi cselekvéseket általános természettörvények határozzák meg éppúgy, mint minden más természeti eseményt. A történelem, amely e jelenségek elbeszélésével foglalkozik, azt reméli, hogy bármily mélyen rejtezzenek is ezek okai, ha az emberi akarat szabadságának játékát *nagyban* szemléli, képes felfedezni annak szabályszerű menetét, s mikéntjében, amely az egyes szubjektumokon zavarosnak és szabálytalannak látszik, az egész nemet tekintve felismerheti kezdeti adottságok állandó, bár lassú fejlődését. Így például a házasságok, a belőlük következő születések és a halálozások, amiket az ember szabad akarata oly erősen befolyásol, látszólag semmilyen szabálynak sem engedelmeskednek, amelyből számuk előre kiszámítható lenne. Mindazonáltal, a nagy országokban készült évi táblázatok azt bizonyítják, hogy ezek is ugyanúgy állandó természettörvények szerint történnek, mint az időjárás változásai, amelyeknek az egyes eseményei előre nem láthatók, de amelyek egészükben mégis egyforma és szakadatlan folyamatban tartják a növények növekedését, a folyók folyását s az egyéb természeti berendezéseket. Az egyes emberek, sőt akár az egész népek, nemigen gondolnak arra, hogy amikor mindenki a maga feje szerint, s az egyik gyakran a másik ellenére, a maga szándékait követi, akkor anélkül, hogy észrevennék, mint valamely vezérfonalon, a természet szándékai szerint járnak, s olyan célokért dolgoznak, amelyek, ha ismernék is őket, nemigen felelnének meg érdekeiknek.

Mivel az emberek nem pusztán ösztönszerűen cselekszenek, mint az állatok, de egészében nem is átgondolt terv alapján járnak el, mint az értelmes világpolgárok, lehetetlennek tetszik, hogy tervszerű történelmük legyen (mint pl. a méheknek vagy a hódoknak). A szemlélő óhatatlanul bizonyos bosszankodást érez, ha viselkedésüket a világ nagy színpadára állítva nézi, s a részletekben megcsillanó bölcsesség ellenére végül is azt tapasztalja, hogy végső soron és egészben véve bolondságból, gyermeki hiúságból, sőt ráadásul gyakran gyermekes gonoszságból és rombolási vágyból van az egész összeszőve, s így végül nem tudja, mit is gondoljon kiváló tulajdonságaira oly rátarti nemünkről. Tekintve, hogy az embereknél és tényekedésüknél semmiféle értelmes *saját szándékot* nem feltételezhet, a filozófus számára itt nincs más kiút, mint az emberi dolgok ez értelmetlen menetében megkísérelni egy *természeti cél* felfedezését, amelyből következően mégiscsak lehetséges lenne a saját terv nélkül eljáró teremtményeknek egy meghatározott természeti terv szerinti történelme. - Majd elválik, sikerül-e vezérfonalat lelnünk egy ilyen történelemhez, s azután már a természetre bízzuk, hogy megszülje azt az embert,

aki képes azt a vezérfonal nyomán rendszerbe foglalni. Így teremtett egy *Keplert*, aki a bolygók excentrikus pályáját váratlan módon meghatározott törvények alá vetette, s így egy *Newtont*, aki e törvényeket egy általános természeti okból megmagyarázta.

Első tétel

A teremtmények minden természeti adottságának az a rendeltetése, hogy egyszer tökéletesen és célszerűen kifejlődjék. Mind a külső, mind a belső, avagy elemző megfigyelés megerősíti ezt minden állat esetében. A teleologikus természettanban a felesleges szerv és a célját el nem érő elrendezés - ellentmondás. Ha ugyanis eltérünk ettől az alaptételtől, a törvényszerű természet helyett céltalan játékot kapunk, s az ész vezérfonalának helyébe a vigasztalan esetlegesség lép.

Második tétel

Az emberben (mint az egyetlen értelmes földi teremtményben) az észhasználatot célzó természeti
adottságok csupán a nemben fejlődhetnek ki teljesen, nem pedig az individuumb an. Egy teremtményben az ész arra való képesség, hogy erői használatának szabályait és céljait messze kitágítsa a természeti ösztön hatókörén túlra, s tervei tekintetében nem ismer határokat. Maga azonban nem ösztönszerűen cselekszik, hanem, hogy a belátás egyik fokáról a következőre juthasson, szüksége van a kísérletezésre, gyakorlásra és tanításra. Így minden egyes embernek mértéktelenül soká kellene élnie, hogy megtanulja természeti adottságainak tökéletes használatát; vagy pedig, ha a természet rövidre szabta élettartamát (mint ahogy ez a valóságban történt), a felvilágosodást egymásra hagyományozó nemzedékek talán beláthatatlan sorára van szükség ahhoz, hogy nemünkben e csírák a fejlődés ama fokára jussanak, amely céljának teljesen megfelel. S legalábbis elméletileg az ember törekvéseinek céljává ennek az időpontnak kell válnia, különben ugyanis nagyrészt feleslegesnek és céltalannak kellene tartania természeti adottságait; ez viszont megsemmisítene minden gyakorlati princípiumot, és a természetet, amelynek bölcsessége minden egyéb intézmény megítélésekor alapelvként szolgál, éppen az ember esetében gyermekes játszadozással kellene vádolni.

Harmadik tétel

A természet azt akarta, hogy az ember teljességgel önmagából hozza létre mind azt, ami túlmegy állati létének berendezkedésén, és semmilyen más boldogságba n vagy tökéletességben ne részesedjék, mint amit önmaga, minden ösztöntől sza badon, saját eszével szerzett meg. A természet ugyanis semmit sem tesz feleslegesen, s a céljai eléréséhez alkalmazott eszközöket nem pazarolja. Mivel pedig az embert ésszel s az akarat ezen alapuló szabadságával látta el, így ez már világosan jelezte: milyen eszközökkel kívánta felszerelni. Mert úgy kellett lennie,

hogy az embert ne ösztönei vezessék, s ne vele született ismeretek neveljék és gondoskodjanak róla - ellenkezőleg, mindezt magamagából kellett létrehoznia. Ruházatának, külső biztonságának és védelmének feltalálása (a természet sem a bika szarvát, sem az oroszlán körmét, sem a kutya fogazatát nem adta meg neki, pusztán kézzel látta el), az életét kellemessé tevő minden gyönyörűség, még belátása és bölcsessége, sőt, akaratának jóravalósága is saját műve kellett, hogy legyen. Úgy látszik, a természet itt a legnagyobb fokú takarékosságban tetszelgett, s az állati eszköztárral olyan szűkmarkúan bánt, csupán a kezdetleges egzisztencia legégetőbb szükségletéhez mérve azt, mintha azt akarta volna, hogy az ember teljes egészében magának köszönhesse, ha sikerül egyszer a legnagyobb nyerseségből a legnagyobb ügyességre, a gondolkodásmód belső tökéletességére és ezzel (amennyiben a földön egyáltalán lehetséges) boldogságra küzdenie magát. A természetnek itt mintha nem annyira az ember jóléte, mint inkább értelmes *önbecsülése* lett volna a szándéka. Mert az emberi dolgok e menetében a fáradalmak egész sora vár az emberre. Úgy tetszik azonban, a természet nem azon volt, hogy jól éljen, hanem hogy annyira előre küzdje magát, hogy magatartásával méltóvá váljék az életre és a jólétre. Mindeközben taszítóan hat az, hogy a korábbi generációk szemlátomást a későbbiek kedvéért végzik fáradságos munkájukat, előkészítvén azt a fokot, amelyről ezek magasabbra emelhetik a természet szándékolta építményt, s hogy ráadásul csak a legkésőbbi nemzedékeknek lesz meg az az örömük, hogy lakhassanak is abban az épületben, amelyen elődeik hosszú sora (bár akaratlanul) dolgozott, anélkül, hogy részesedhetett volna a maga előkészítette boldogságban. Ám bármennyire rejtélyes ez, ugyanannyira szükségszerű is, ha egyszer feltesszük, hogy egy állatfajnak ésszel kell bírnia, s mint egyedenként halandó, de nemükben halhatatlan értelmes lények osztályának, adottságai tökéletes kifejlődéséhez kell jutnia.

Negyedik tétel

Az adottságoknak a társadalomban való antagonizmusa az az eszköz, amellyel a természet kifejleszti ezeket, amennyiben végül ez az antagonizmus válik a társadalom törvényszerű rendjének okává. Antagonizmuson itt az ember *társiatlan társiasságát* értem, azaz a társadalomba lépésre való hajlandóságot, amely azonban összekapcsolódik az ugyané társadalom szétszakadásával fenyegető általános ellenállással. E képesség nyilvánvalóan az emberi természetből adódik. Az embernek hajlama van a *társadalmiasodásra,* mert ennek állapotában inkább érzékeli ember voltát, azaz természeti adottságainak fejlődését. Ám arra is nagy a hajlandósága, hogy elkülönüljön (izolálja magát), mivel ama társiatlan tulajdonság is megvan benne, hogy mindent a maga feje szerint akarjon intézni, s ily módon minden oldalról ellenállást vár, mint ahogy önmagáról is tudja, hogy hajlamos a másokkal való szembenállásra. Ez az ellenállás ébreszti föl az ember minden erejét, ez bírja rá arra, hogy legyőzze restségét, s becsvágytól, uralomvágytól vagy bírvágytól hajtva rangot

szerezzen társai között, akiket nem tud *elviselni,* de elhagyni sem. Ekkor történnek az első valódi lépések a *nyerseségből* a kultúra irányába, mely utóbbit voltaképpen az ember társadalmi értéke teszi, így fejlődnek ki a tehetségek egymás után, így alakul ki az ízlés, s lesz az előrehaladott felvilágosodás által egy olyan gondolkodásmód megalapozójává, amely az erkölcsi megkülönböztetés durva természeti képességét idővel meghatározott gyakorlati princípiumokká, a szenvedőlegesen kikényszerített összhangot társadalommá, s végül *morális* egésszé képes változtatni. A társiatlanság eme önmagában nem éppen szeretetre méltó tulajdonsága nélkül (hiszen ebből származik az az ellenállás, amellyel önzően követelődzvén mindenkinek szükségszerűen szembe kell találkoznia) a tökéletes egyetértés, elégedettség és kölcsönös szeretet árkádiai pásztoréletében örökre csírájában rejtve maradna az összes tehetség. Az emberek, jámboran, mint legelő juhaik, aligha emelhetnék létük értékét barmukénál magasabb fokra, nem töltenék ki azt a teret, amelyet a teremtés eszes természetüknek megfelelő céljuk számára nyitva hagyott. Hála hát a természetnek az összeférhetetlenségért, a rosszakarón versengő hiúságért, a ki nem elégülő uralom- és bírvágyért! Ezek nélkül örökre kifejletlenül szunnyadnának az ember rendkívüli természeti adottságai. Az ember egyetértésre törekszik, de a természet jobban tudja, mi tesz jót az emberi nemnek, s viszályt akar. Az ember kényelmesen és elégedetten akar élni, ám a természet azt akarja, hogy a hanyagságból és tétlen elégedettségből munka és fáradalmak közé jusson, hogy aztán feltalálja azokat az eszközöket, melyek segítségével bölcsen ismét megszabadulhat tőlük. Az erre szolgáló természetes ösztönzők, a társiatlanság és az általános ellenállás forrásai, amelyekből oly sok baj származik, amelyek mindazonáltal az erők új megfeszítésére s ezzel a természeti képességek bőségesebb kifejlesztésére indítanak, egy bölcs Teremtő elrendezéséről árulkodnak, s nem valaminő gonosz szellem kezéről, aki belekontárkodott annak nagyszerű művébe vagy irigyen megrontotta azt.

Ötödik tétel

Az emberi nem számára a legnagyobb probléma, amelynek megoldására a természe t rákényszeríti, egy általánosan jogszerű polgári társadalom elérése. Mivel a természet legfőbb szándékának megvalósulása, azaz az emberiség összes képességének kifejlődése csak társadalomban, mégpedig csakis olyan társadalomban lehetséges, amelyben jelen van a legnagyobb szabadság s ezzel tagjainak általános antagonizmusa, de egyben e szabadság legpontosabb meghatározása s határainak biztosítása is, hogy összeférhessen mások szabadságával; a természet azt is akarja, hogy az emberiség ezt, mint rendeltetésének minden célját, maga valósítsa meg. Ily módon az emberi nem számára a legnagyobb természet adta feladat egy olyan társadalom, amelyben a külső törvények alatti törvényes szabadság a lehető legnagyobb mértékben együtt jár az ellenállhatatlan hatalommal, tehát a tökéletesen *igazságos polgári alkotmány* - a természet ugyanis csak ez alkotmány megvalósulásának közvetítésével érheti el nemünkre vonatkozó egyéb céljait.

A kötetlen szabadságot különben olyannyira kedvelő embert a szükség szorítja arra, hogy a kényszer emez állapotába lépjen, mégpedig a legnagyobb szükség, amelyet az emberek maguk okoznak maguknak, mivel hajlamaik teszik, hogy vad szabadságban nem sokáig tudnak egymás mellett meglenni. Ezek a hajlamok éppen egy olyan karámban fejtik ki a legjobb hatást, mint a polgári egyesülés: mint ahogy az erdőben a fák éppen azáltal, hogy mindegyikük el akarja szívni a másiktól a levegőt és napot, arra kényszerítik egymást, hogy maguk fölött keressék ezt, s így szép sudár növésre tegyenek szert, ezzel szemben a szabadon, egymástól elkülönülve élő fák ágaikat tetszés szerint növesztik, s görbén, ferdén, csenevészen nőnek. Az emberiséget ékesítő minden kultúra és művészet s a legszebb társadalmi rend egyaránt a társiatlanság gyümölcsei, amely maga kényszerül rá önmaga fegyelmezésére, s a természeti csírák tökéletes kifejlesztésének művészetére.

Hatodik tétel

Ez a probléma egyben a legnehezebb is, s az emberi nem ezt oldja meg legutoljára. A nehézség, amely már a feladat puszta eszméjénél szembeötlik, az, hogy az ember *állat*, amelynek úrra van szüksége, ha nemének más tagjaival együtt él. Társai kárára visszaél ugyanis szabadságával; s habár értelmes lényként kíván is egy mindenki szabadságát korlátozó törvényt, önző állati hajlama mégis arra csábítja, hogy ahol teheti, kivonja magát alóla. Szüksége van tehát egy *úrra*, aki megtöri akaratát, és arra kényszeríti, hogy engedelmeskedjék egy olyan általános érvényű akaratnak, amely lehetővé teszi mindenki szabadságát. Ám honnan veszi ezt az urat? Nem máshonnan, mint az emberi nemből. Ám ez úr is csak állat, amelynek úrra van szüksége. Akárhogy fogunk is hozzá, beláthatatlan, hogyan sikerülhetne szert tenni az általános igazságosság fejére, aki maga igazságos - akár egyetlen személyben, akár számos, erre kiválasztott ember társaságában keressük. Mert ha nincs senki, aki törvényes hatalmat gyakorolna fölötte, mindegyikük vissza fog élni szabadságával. A legfőbb vezetőnek azonban igazságosnak kell lennie *önmagában*, s mindazonáltal *embernek* kell lennie. Minden között ez a feladat tehát a legnehezebb; s nem is lehetséges tökéletes megoldás; az olyan görcsös fát, amilyenből az ember van, nem lehet teljesen egyenesre faragni. A természet ennek az eszmének csupán megközelítését szabta ki feladatunkul.

Hogy ez a feladat legutoljára oldódik meg, ezen kívül abból is következik, hogy megoldásához a lehetséges alkotmány természetének *helyes fogalmára*, a hosszú időkön keresztül csiszolódó *tapasztaltságra*, s mindenekfölött az e cél befogadására fölkészült *jó akaratra* van szükség; három ilyen dolog pedig fölöttébb nehezen található együtt, s ha igen, akkor is csak nagyon későn, sok hiábavaló próbálkozás után.

Hetedik tétel

A tökéletes polgári alkotmány elérésének problémája nem független az államok külső viszonyainak törvényességétől, s ez utóbbi nélkül nem oldható meg. Mit segít az, hogy az egyes emberek egy-egy törvényes polgári alkotmányon, azaz

egy-egy közösség kialakításán dolgoznak? A társiatlanság, amely az embert e berendezkedésre kényszerítette, most annak lesz oka, hogy külső viszonyaiban minden egyes közösség, államként az államok között, kötetlen szabadságban él, következésképpen ugyanazt a rosszat várhatják egymástól, ami az egyes embereket sújtotta, s arra kényszerítette őket, hogy törvényes polgári állapotba lépjenek. A természet tehát az emberek, sőt nagy társadalmaik és államaik összeférhetetlenségét megint csak eszközként használja ahhoz, hogy ezek elkerülhetetlen *antagonizmusában* megtalálja a nyugalom és biztonság állapotát; azaz a háborúk, a túlfeszített és soha nem csillapodó háborús készülődés s a nyomor által, amelyet végül így még békében is érezni fog minden állam, arra kényszeríti őket, hogy kezdeti tökéletlen kísérletek után, számos felfordulás, pusztítás és az általános belső kimerülés nyomán végül elérjék azt, amit az ész e sok szomorú tapasztalat nélkül is megmondhatott volna - azaz kilépjenek a vadság törvény nélküli állapotából, s népszövetséget alkossanak, amelyben minden állam, a legkisebb is, nem saját hatalmától vagy saját jogi megítélésétől, hanem egyedül e nagy *népszövetségtől (Foedus Amphictyonum),* az *egyesült* hatalomtól és az egyesült akarat törvényes döntésétől várhatja biztonságát és jogait. Akármilyen képtelenségnek látszik is ez az eszme, s ha egy *St. Pierre* abbét és egy *Rousseau*-t kinevettek is érte (talán azért, mert megvalósulását a közeli jövőre remélték), mégiscsak ez a szükségszerű eredménye ama nyomornak, melybe az emberek egymást taszítják, s mely az államokat szükségképpen arra kényszeríti (akármilyen nehezen állnak is rá), amire a vadember éppilyen kelletlenül kényszeredett, nevezetesen brutális szabadságának feladására és arra, hogy nyugalmát és biztonságát egy törvényes alkotmányban keresse. - Minden háború tehát megannyi kísérlet arra (bár nem az ember, hanem a természet szándéka szerint), hogy új viszonyokat teremtsenek az államok között, s ezek lerombolásával vagy legalábbis szétdarabolásával újakat alakítsanak ki, amelyek aztán megintcsak vagy önmagukban életképtelenek, vagy egymás mellett nem tudnak fönnmaradni, s így új, hasonló forradalmak áldozatává lesznek; míg végül belülről a lehető legjobb polgári alkotmány, kívülről pedig a közös megegyezés és törvényadás olyan állapotot teremt, amely hasonló a polgári közösséghez: *automataként* képes önmagát fenntartani.

Hogy vajon a hatóokok *epikuroszi* összetalálkozásától kell-e várnunk, hogy az államok, akár az anyag legkisebb porszemei, esetleges összeütközéseik jóvoltából minden lehetséges alakzatot kipróbáljanak, s ezeket aztán az új ütközések megint szétrombolják, mígnem végül *véletlenül* egy olyan képződmény sikeredik, amely képes formája megtartására (ilyen szerencsés véletlen aligha történik valaha is); vagy inkább azt kell-e föltennünk, hogy a természet valamilyen szabályszerűséget követ, nemünket az állatiság alacsony fokáról fokozatosan - mégpedig saját, bár az embertől kikényszerített művészete segítségével - az emberség legmagasabb szintjére vezetvén, s a látszólag vad berendezkedésben ama eredeti képességeket szabályszerűen kifejlesztvén; vagy pedig úgy vélekedjünk-e, hogy az emberek mindeme cselekvéseiből egészben

tekintve semmi, vagy legalábbis semmi értelmes dolog nem sül ki, hogy az egész úgy marad, ahogy ősidők óta volt, s így nem lehet megjósolni, hogy a nemünk számára oly természetes viszálykodás végül nem teszi-e pokollá a legkiművelteb állapotot is, s így barbár pusztítással nem semmisítik-e meg ismét ezt s a kultúrában tett teljes eddigi előrehaladást (végzet, amelyért nem lehet jótállni a vak véletlen uralma alatt, ez ugyanis valójában nem különbözik a törvény nélküli szabadságtól, hacsak titokban föl nem tételezünk a természetben egy bölcs vezérfonalat) - annak eldöntése tulajdonképpen ama kérdés megválaszolásától függ, hogy értelmes dolog-e föltennünk a természetben a részek *célszerűségét* és az egész *céltalanságát.* Amit tehát megtett a vadak cél nélküli állapota, ti., hogy visszatartotta nemünkben az összes természeti képességet, azonban végül a bajok által, amelyekbe belekergetett, arra kényszerített, hogy ebből a helyzetből a polgári alkotmány állapotába lépjünk, amelyben mindama csírák kifejlődhetnek - ugyanezt megteszi a már megalapított államok barbár szabadsága, nevezetesen azt, hogy a közösségek minden erejének az egymás elleni készülődésre való felhasználása, a háború okozta pusztítások és mindenekelőtt az állandó készültségi kényszer, ha akadályozza is a természeti adottságok teljes kifejlődésének folyamatosságát, ám az ebből származó bajok egyben arra szorítják nemünket, hogy az egyidejűleg fennálló államok szabadságon alapuló üdvös szembenállásának gyógyszeréül feltalálja az egyensúly törvényét és az egyesült hatalmat, amely nyomatékosítja azt, hogy ezúton létrejöjjön az államok általános biztonságának világpolgári állapota, amely azonban nem mentes teljesen a *veszélyektől*, nehogy az emberiség erői elszunnyadjanak, de nem nélkülözi kölcsönhatásaik *egyenlőségének* elvét sem, nehogy egymást lerombolják. Mielőtt a végső lépés (azaz az államok szövetkezése) megtörténnék, tehát mintegy az út felén, az emberi természetet a jólét csaló látszatát hordó igen súlyos bajok érik; s így igaza volt Rousseau-nak, mikor a vadak állapotát előnyben részesítette - föltéve, hogy eltekintünk a nemünk által még elérendő eme utolsó lépcsőfoktól. A művészet és a tudomány *kulturálttá* tett minket. *Civilizálódtunk*, szinte túlságosan is, mindenféle illemben és modorban. De ahhoz, hogy úgy vélhessük, *moralizálódtunk* is, még nagyon sok hiányzik. A moralitás eszméje ugyanis még a kultúrához tartozik, ennek az eszmének a becsülés keresésében és külső tisztességben való használata pedig csupán hasonlít az erkölcsösséghez, s így pusztán civilizálódást jelent. Ám míg az államok minden erejüket hiú és erőszakos terjeszkedési törekvésekre fordítják, s így állandóan akadályozzák azt a fáradságos munkát, amelyben polgáraik belső érzülete kialakul, s megtagadnak tőlük minden támogatást ez ügyben - mindaddig mit sem remélhetünk e téren, hiszen a moralizálódáshoz az szükséges, hogy minden közösség hosszú, belső munkálkodásban képezze polgárait. Mindaz a jó azonban, amely nem kapcsolódik a morálisan jó érzülethez, nem egyéb csillogó nyomorúságnál. S az emberi nem mindaddig ebben az állapotban marad, míg az említett módon túl nem jut az állami viszonyok zűrzavarán.

Nyolcadik tétel

Az emberi nem történetét nagyrészt a természet arra irányuló rejtett tervének m egvalósulásaként tekinthetjük, hogy létrehozzon egy belsőleg és - mint ami ehhe z szükséges - külsőleg is tökéletes államformát, mint az egyetlen olyan állapotot, amelyben teljesen kifejlesztheti az emberiség összes természeti képességét. Ez a tétel mintegy következménye a megelőzőnek. Látjuk: a filozófia tartalmazhat bizonyos *chiliasmust,* de csupán olyat, amelynek megvalósításához - ha csak távolról is - maga a megvalósulás eszméje is hozzásegíthet, amely tehát minden, csak nem puszta rajongó álmodozás. A kérdés csak az, hogy a tapasztalatnak sikerül-e a természeti szándék eme megvalósulási folyamatából valamit felfedeznie. Azt mondom: *valami keveset*, mert ez a körpálya - úgy látszik - olyan hosszú időt vesz igénybe, míg bezárul, hogy ama kicsiny részéről, amelyet az emberiség eddig maga mögött hagyott, éppoly bizonytalan kísérlet megállapítani a pálya alakját és a részeknek az egészhez való viszonyát, mint az eddigi csillagászati megfigyelésekből meghatározni azt a mozgást, amelyet napunk, kísérői teljes seregével az állócsillagok nagy rendszerében végez, jóllehet a világegyetem rendszeres felépítésének alapján a kevés eddigi megfigyelésünk nyomán elégséges okunk van egy ilyen körmozgás feltételezésére. Az emberi természet sajátossága, hogy a nemünket érintő legtávolabbi korszak tekintetében sem marad közömbös, ha annak bekövetkezése bizonyossággal várható. Esetünkben annyival is kevésbé lehetséges a közömbösség, mivel úgy látszik, hogy saját értelmes intézkedéseinkkel előbbre tudjuk hozni ezt az utódaink számára oly örvendetes időpontot. S ezért olyan fontosak számunkra e közeledés halvány nyomai is. Az államok jelenleg olyan bonyolult viszonyban vannak egymással, hogy egyik sem hanyagolhatja el belső kultúráját anélkül, hogy ezzel ne veszítene hatalmából és befolyásából a többiekkel szemben; ily módon tehát a természet e tervének, ha nem is előrehaladását, de legalábbis megtartását már maguk az államok becsvágyó szándékai is eléggé biztosítják. Továbbá: a polgári szabadságot ma nem lehet komolyan megsérteni anélkül, hogy az ebből származó kár meg ne érződnék minden területen, kiváltképpen a kereskedelemben s ezáltal az állam külső viszonylatokban történő gyengülésében. Ez a szabadság folyamatosan növekszik. Ha a polgárt gátolják abban, hogy jólétét a neki tetsző módon keresse, amennyiben az összefér mások szabadságával, akkor ezzel akadályozzák az általános szorgalom elevenségét, s így megint csak gyengítik az egész erejét. Ezért tehát a viselkedés személyes korlátozásait egyre inkább feloldják, elismerik az általános vallásszabadságot; s így folyamatosan létrejön - bár agyrémekkel és szeszéllyel keveredve - a *felvilágosodás*, mint ama nagy jó, amelyet az emberiségnek úgyszólván az uralkodók önző hatalmi törekvéseitől kell nyernie, föltéve, hogy azok felismerik azt, ami előnyös számukra. Ez a felvilágosodás azonban, s vele együtt a teljesen megértett jónak szívügyként való felfogása, amire a felvilágosodott ember elkerülhetetlenül szert tesz, fokozatosan a trónokig kell hatoljon, s befolyásolnia kell a kormányzás alapelveit is. Így például, noha uralkodóinknak jelenleg nincs felesleges pénzük nyilvános

tanintézetekre és egyáltalán semmi olyasmire, ami a világ javára szolgál, mert mindent előre a következő háborúra számolnak el, mégis abban fogják hasznukat lelni, ha népük ezirányú - bár gyenge és vontatott - fáradozásait legalább nem gátolják. Végül: maga a háború lassanként nemcsak egyre bonyolultabb, kimenetelét tekintve mindkét fél számára egyre bizonytalanabb lesz, hanem az utólagos fáradalmak is, amelyeket az állam az egyre növekedő - s ki tudja mikor megszűnő - adósságteher (ez új találmány) formájában érez, nagyon is meggondolandó vállalkozássá fogják tenni. Emellett minden állami megrázkódtatás olyan erős hatással van a mesterségek által mintegy összeláncolt földrészünk minden államára, hogy az államokat saját veszélyeztetettségük arra fogja kényszeríteni, hogy - ha törvényes tekintély nélkül is - döntőbíróul kínálkozzanak, s így minden előkészületet megtegyenek egy leendő nagy állam létrehozására, amire az eddigi történelemben még nem volt példa. Habár ez az állam ma még csak nyers tervezetként van meg, mégis lassan felbuzdul az érzés valamennyi tagjában, melyek mindegyikének érdeke az egész fenntartása, s ez remélnünk engedi, hogy az átalakulás forradalmai után egyszer végre létrejön az, ami a természet legfőbb célja, nevezetesen az általános *világpolgári állapot*, mint azon anyaöl, amelyben az emberiség minden eredeti képessége kifejlődhet.

Kilencedik tétel

Az általános világtörténetnek az emberi nem tökéletes polgári egyesülését célzó természeti terv szerint való földolgozására irányuló filozófiai kísérletet lehetség esnek, sőt, e természeti cél vonatkozásában kívánatosnak kell tekinteni. Látszólag meghökkentő és értelmetlen ötlet a történelemnek egy olyan eszme alapján történő kifejtése, amely azt szabja meg, hogy miképpen kellene folynia a világnak, ha bizonyos értelmes célok vezetnék - úgy tetszik, ilyen meggondolások csupán *regényes* történetet eredményezhetnek. Ám ha feltehetjük, hogy a természet nem cselekszik terv és végcél nélkül, még az emberi szabadság játékában sem, akkor ez az eszme mégiscsak használható; s még ha nagyon rövidlátók vagyunk is ahhoz, hogy intézkedéseinek rejtett mechanizmusát áttekintsük, ez az eszme akkor is vezérfonalul szolgálhat arra, hogy az emberi cselekvések különben tervszerűtlen halmazát, legalábbis nagy vonalakban, rendszerként ábrázoljuk. Mert ha vizsgálódásunkat a *görög* történelemnél kezdjük - mint ama történeti hagyománynál, amely megőrzött, vagy legalábbis egyedül képes hitelesíteni minden őt megelőző és vele egyidejű történelmet -, majd a továbbiakban nyomon követjük ennek befolyását a görög államot bekebelező római nép államának kialakulására és eltorzulására, s végül ez utóbbinak az őt leromboló *barbárokra* tett hatását tekintjük egészen napjainkig, s mindehhez *epizódként* hozzáillesztjük más népek államainak történetét, ahogy azt az iménti felvilágosodott nemzetek hagyománya alapján ismerjük - akkor felfedezzük az államforma megjavulásának szabályos menetét földrészünkön (mely egykor valószínűleg minden más földrésznek törvényeket fog adni).

Ha a továbbiakban kizárólag a polgári alkotmányra és annak törvényeire, továbbá az állami viszonyokra fordítjuk figyelmünket, amennyiben ezek a bennük levő jó által egy ideig arra szolgáltak, hogy a népeket (s velük a művészeteket és a tudományokat) felemeljék és dicsővé tegyék, majd a bennük levő s hozzájuk tartozó rossz által megint csak lerombolják, ám úgy, hogy mindig megmaradjon a felvilágosodás csírája, amelyet minden forradalom tovább növesztett, s amely a megjobbulás egy következő, még magasabb fokát előkészítette - akkor, úgy vélem, felfedezünk egy vezérfonalat, amely nem csupán az emberi dolgok zűrzavarának magyarázatára vagy a politikai jövendőmondás céljaira szolgálhat (ilyen haszonra már akkor is sikerült szert tenni az emberi történelemből, amikor a szabályozatlan szabadság összefüggéstelen eredményének tekintették), hanem vigasztaló kilátásunk nyílik a távoli jövőre is (s ezt csupán egy természeti tervet feltételezvén van okunk remélni), amelyben az emberiséget akként képzeljük, amint felküzdötte magát arra a fokra, hogy a természettől belehelyezett csírák tökéletesen kifejlődnek s betöltik földi hivatásukat. A természet - vagy jobban mondva: a *gondviselés* - ilyetén *igazolása* nem éppen mellékes indítéka annak, hogy a világ szemléletében egy különös nézőpontot válasszunk. Mert mi értelme volna magasztalni és az épületes szemlélődés tárgyául ajánlani a teremtésnek az értelem nélküli természeti világban megnyilvánuló bölcsességét és nagyszerűségét, ha a legfőbb bölcsesség színpadának azt a részét, amely mindennek célját kell hogy tartalmazza - az emberiség történelmét -, folytonos ellentmondásban találnók e bölcsességgel, s megpillantása arra kényszerítene bennünket, hogy kedvetlenül elfordítsuk róla tekintetünket, s ha kétségbe vonva, miszerint valaha is egy beteljesült értelmes célt lelhetnénk benne, azt csupán egy másik világban remélhetnők?

Szándékom félreértése lenne azt hinni, hogy a világtörténelemre vonatkozó eme elképzelésemmel, amely bizonyos értelemben *a priori* vezérfonalat tartalmaz, ki akarom szorítani a *tulajdonképpeni*, pusztán *empirikus* történelmet; csupán arra vonatkozó gondolat ez, hogy egy filozofikus elme (amelynek különben nagyon is járatosnak kellene lennie a történelemben) hogyan próbálkozhatnék egy másik álláspontról elindulva. Ám az a dicséretes körülményesség, amellyel a jelenlegi történelmet írják, mégiscsak elgondolkodásra fog késztetni mindenkit a tekintetben, hogy kései utódaink mit fognak kezdeni a néhány évszázad alatt rájuk hagyományozódó történelmi teherrel? A legrégibb idők történelmét, melynek forrásai az ő számukra már értelmetlenek lesznek, kétségtelenül az őket érdeklő szempontból fogják értékelni, tehát, hogy a népek és kormányzatok mit tettek és mit ártottak a világpolgári cél vonatkozásában. S tekintettel lennünk erre és hasonlóképpen az államfők és szolgáik becsvágyára is, hogy így ama egyetlen eszközre irányítsuk figyelmüket, amellyel dicsőséges emlékezetet szerezhetnek a legkésőbbi utókorban is - az eddigieken túl ez is *némi* indíték lehet egy ilyen filozofikus történelmi kísérletre.

(Forrás: Immanuel Kant: A vallás a puszta ész határain belül és más írások. Gondolat, Budapest, 1974. 61-79.)

Immanuel Kant

VÁLASZ ARRA A KÉRDÉSRE: MI A FELVILÁGOSODÁS?

A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. *Magunk okozta* ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékosságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele. Sapere aude! merj a *magad* értelmére támaszkodni! - ez tehát a felvilágosodás jelmondata.

Restség és gyávaság okozza, hogy az emberiség oly nagy része, habár a természet már rég felszabadította az idegen vezetés alól (naturaliter maiorannes), szívesen kiskorú marad egész életében, s azt is, hogy másoknak oly könnyű ezek gyámjává feltolni magukat. Kiskorúnak lenni kényelmes. Ha van egy könyvem, amely eszemül, egy lelkipásztorom, aki lelkiismeretemül szolgál, s egy orvosom, aki megszabja az étrendemet stb., akkor igazán nincs szükségem arra, hogy magam fáradozzam. Ha fizetni tudok, nem kell gondolkodnom, elvégzik helyettem mások ezt a bosszantó munkát. S hogy az emberiség legnagyobb része (s közte az egész szépnem), túl azon, hogy fáradságos, fölöttébb veszélyesnek is tartsa a nagykorúságig teendő lépést, arról már ama gyámok gondoskodnak, akik jóságosan magukra vették a rajtuk való felügyeletet. Miután elbutították jószágaikat, s gondosan vigyáztak, nehogy e jámbor teremtmények egy lépést is tehessenek ama járókán kívül, amelybe bezárták őket, megmutatják nekik az őket fenyegető veszélyeket, ha megpróbálnának egyedül járni. No, a veszély éppen nem olyan óriási, mert néhány esés árán végül csak megtanulnának járni; de egy ilyen példa mégiscsak megfontolttá tesz, és visszarettent minden további kísérlettől.

Az egyes embernek nagyon nehéz tehát a szinte természetévé vált kiskorúságból kivergődnie. Valósággal megszerette, s egyelőre valóban képtelen arra, hogy a saját fejével gondolkodjék, mivel soha nem is engedték, hogy megpróbálja. A természeti adottságok értelmes felhasználásának vagy inkább a velük való visszaélésnek mechanikus eszközei: a szabályzatok és formulák - az örökös kiskorúság béklyói. Még, aki levetné azokat, az is csak bizonytalanul ugranék át a legkeskenyebb árkon is, mivel nem szokott hozzá a szabad mozgáshoz. Ezért csak keveseknek sikerült, hogy önálló szellemi tevékenységgel kilábaljanak a kiskorúságból, és biztosan járjanak.

Ám, hogy egy közösség váljék felvilágosodottá a maga erejéből, az sokkal inkább lehetséges, sőt, ha szabadságot engednek neki, majdnem elmaradhatatlan. Mert mindig lesz néhány önállóan gondolkodó ember, még a nagy sokaság kinevezett gyámjai között is, akik, levetvén a kiskorúság igáját, terjesztik is maguk körül az értelmes önbecsülés s az ember önálló gondolkodásra hivatottságának

szellemét. Sajátos módon az a közösség, amelyet előzőleg ők hajtottak igába, utóbb őket magukat is arra kényszerítheti, hogy ez iga alatt maradjanak, ha néhány más, a felvilágosodásra teljességgel képtelen elöljárója a közösséget erre bujtogatja. Ennyire káros tehát az előítéletek elültetése, mert ezek végül azokon bosszulják meg magukat, akik vagy akiknek elődei létrehozták őket. Ily módon egy közösség csak lassan juthat el a felvilágosodásig. Egy forradalom megbuktathatja ugyan a személyes despotizmust, a kapzsi és uralomvágyó elnyomást, de soha nem eredményezi a gondolkodásmód reformját; hanem egyszerűen a régiek helyett új előítéletek pórázára fűzi a gondolattalan tömeget.

E felvilágosodáshoz azonban semmi egyéb nem kell, csak *szabadság*, annak is a legártalmatlanabb fajtája: nevezetesen az ész minden kérdésben való *nyilvános használatának* szabadsága. De már hallom is mindenfelől a kiáltást: *ne okoskodjatok!* A tiszt így szól: ne okoskodjatok, hanem gyakorlatozzatok! A pénzügyi tanácsos: ne okoskodjatok, hanem fizessetek! A pap: ne okoskodjatok, hanem higgyetek! (A világon csak egyetlen úr mondja: *okoskodjatok*, amennyit akartok, de *engedelmeskedjetek*!) S ez a szabadság megannyi korlátozása. De melyik korlátozás akadályozza a felvilágosodást, melyik nem? s melyik az, amely egyenesen előmozdítja? - Felelek: az ész *nyilvános* használatának mindenkor szabadnak kell lennie, mert egyedül ez képes megvalósítani az emberek között a felvilágosodást; az ész *magánhasználatát* azonban többször nagyon is korlátok közé lehet szorítani, anélkül, hogy ez különösebben gátolná a felvilágosodást. Saját eszünk nyilvános használatának azt nevezem, ha egy *tudós* az *olvasók* teljes közösségének színe előtt gondolkodik. Magánhasználatának azt, amit egy bizonyos rábízott, *polgári* tisztségben vagy hivatalban tehet az eszével. Némely közérdekű ügyben szükség van egy bizonyos mechanizmusra, miáltal a közösség egyes tagjainak pusztán passzívan kell viselkedniük, hogy a mesterséges egyetértés segítségével a kormányzat közös célokra irányítsa vagy legalábbis visszatartsa őket e célok megzavarásától. Ilyenkor nyilvánvalóan megengedhetetlen az okoskodás, itt engedelmeskedni kell. Amint azonban a gépezet e része egyben egy egész közösség, sőt, a világpolgári társadalom tagjának tekinti magát, tehát tudósi minőségében, aki írásaival fordul valamely szoros értelemben vett közösséghez, mindenesetre okoskodhatik anélkül, hogy ezzel károsodás érné azokat az ügyeket, amelyekben neki jórészt csak a passzív résztvevő szerepe jut. Így meglehetősen romboló lenne, ha egy tiszt, akinek feljebbvalója valamilyen utasítást adott, szolgálatban hangosan tűnődnék e parancs célszerűségén vagy hasznosságán; engedelmeskednie kell. Ám nem méltányos megtiltani neki, hogy mint tudós, megjegyzéseket tegyen a hadiszolgálat fogyatékosságairól, s ezeket megítélés végett közönsége elé terjessze. A polgár nem habozhat a rárótt feladatok elvégzésében, sőt, ha kotnyelesen bírálgatja ama megbízatásokat, akkor ez olyan botrány, amelyért (mivel általában törvénytelenségekre ösztönözhet) megbüntethető. Ugyanő azonban ettől függetlenül nem cselekszik polgári kötelességei ellenére, ha tudósként nyilvánosan véleményt mond az előírások

szerencsétlen vagy igazságtalan voltáról. Azonképpen köteles a lelkész katekizmus-tanítványainak és gyülekezetének az általa szolgált egyház hitvallása szerint prédikálni, hiszen e feltétellel alkalmazták. Ám tudósként teljes szabadsága, sőt elhivatottsága van arra, hogy a közösség elé tárja gondosan megrostált és jóindulatú gondolatait ama hitvallás hibáiról, s javaslatokat tegyen a vallás és egyház megjavítására. S ebben semmi sincs, ami összeütközésbe kerülhetne a lelkiismerettel. Mert amit hivatalából kifolyólag, mint egyháza képviselője tanít, azt olyanként teszi, akinek e tekintetben nincs szabad keze arra, hogy saját vélekedése szerint tanítson, hanem az a megbízatása, hogy előírás szerint, más nevében beszéljen. Így fog szólni: egyházunk ezt meg ezt tanítja, ilyen és ilyen bizonyító okok alapján. Majd gyülekezete számára levonja az összes gyakorlati tanulságot azokból a tételekből, amelyeket ő maga nem írna elő teljes meggyőződéssel, de amelyeknek előadását mégiscsak nyugodt lélekkel vállalhatja, hiszen nem egészen lehetetlen, hogy igazság vagyon bennük, vagy hogy legalábbis nincs bennük semmi, ami ellentmondana a benső vallásnak. Mert ha úgy vélné, hogy ilyen ellentmondást talál, akkor nem láthatná el tiszta lelkiismerettel hivatalát, s le kellene azt tennie. Az az észhasználat tehát, amelyet egy alkalmazott tanító gyülekezete előtt gyakorol, pusztán *magánhasználat*, mivel akármilyen nagy, mégiscsak meghitt gyülekezetről van szó, s e magánhasználatban, mint lelkész nem szabad, s nem is lehet az, hiszen idegen megbízást teljesít. Ezzel szemben, mint tudós, aki írásaival a tulajdonképpeni közönséghez, nevezetesen a világhoz szól, tehát esze *nyilvános használatában*, korlátlan szabadságot élvez arra, hogy a maga fejével gondolkodjék, s a maga nevében beszéljen. Mert értelmetlenség, hogy a nép gyámjai (szellemi dolgokban) maguk is megint kiskorúak legyenek, ez csak a képtelenségek örökkévalóságát eredményezhetné.

De nem tehetné-e meg a lelkészek társasága, valamilyen zsinat, vagy egy tiszteletre méltó klasszis (ahogy Hollandiában nevezi magát), hogy egymás között esküvel kötelezzék magukat egy bizonyos változtathatatlan hitvallásra, hogy ily módon örökössé tegyék a testület tagjain s azok közvetítésével a népen való gyámkodásukat? Úgy vélem, ez teljesen lehetetlen. Az olyan szerződés, amelyet a célból kötnének, hogy az emberiségtől távol tartsanak minden további felvilágosodást, teljességgel semmis, még akkor is, ha a legfőbb hatalom, a birodalmi gyűlések és az ünnepélyes békekötések erősítik is meg. Egy korszak nem szövetkezhetik és nem esküdhet össze arra, hogy a következő korszakot olyan állapotba kényszerítse, amelyben szükségképpen lehetetlenné válnék amúgy is fölöttébb esetleges ismereteinek kibővítése, a tévedésektől való megtisztítása és a felvilágosodásban való előrehaladás. Ez bűn volna az emberi természettel szemben, amelynek eredeti rendeltetése éppen ez az előrehaladás; az utódoknak tehát teljességgel jogukban áll ama végzéseket, mint jogtalanokat és bűnöseket elvetniök. Minden olyan törvénynek, amelyet a népről hoznak, egyetlen próbaköve a következő kérdés: szabhatna-e maga a nép ugyanilyen törvényt magára. Abban a reményben, hogy lesz jobb, meghatározott, rövid időre, egy bizonyos rend kedvéért be lehetne vezetni azt, hogy minden egyes polgárnak,

kivált a lelkésznek, megengednék, hogy tudósi minőségben, tehát írásaiban, megtegye a maga megjegyzéseit a jelenlegi berendezkedés hibáiról. A fennálló rend eközben megmaradna, egészen addig, míg az ilyen jellegű dolgokban való jártasság általánosan olyan fokra jut, s annyira nyilvánvalóvá válik, hogy a polgárok hangját egyesítve (ha nem is mindenkiét) azt a javaslatot terjesztheti a trón elé, hogy az vegye védelmébe azokat a közösségeket, amelyek a maguk belátása alapján egy megváltoztatott vallási berendezkedésre hajlanak, anélkül, hogy akadályozná azokat, amelyek meg akarnak maradni a réginél. Ezzel szemben teljesen megengedhetetlen az olyan egyesülés, amely állandó, senki által nyilvánosan kétségbe nem vonható vallási berendezkedést akar létrehozni, akár csak egy emberöltőre is.

Ezzel *semmissé* és terméketlenné tenne egy időszakot az emberiségnek a megjobbulás felé való haladásában, amivel utódainknak is nagy kárt okozna. Egy ember ugyan önmaga számára - de akkor is csak egy bizonyos időre és csak az ő tudására tartozó dolgokban - halogathatja a felvilágosodást, de lemondani arról, akár a maga, de méginkább az utódok nevében, egyértelmű az emberiség szent jogainak megsértésével és lábbal tiprásával. Amit azonban egy nép soha nem határozhat el önmagáról, azt még kevésbé határozhatja el róla egy monarcha; törvényadó tekintélye ugyanis éppen azon nyugszik, hogy a teljes népakaratot egyesíti a maga akaratában. Ha csak arra ügyel, hogy az összes igazi vagy vélt javulás a polgári rend sérelme nélkül történjék, akkor tűrheti, hogy alattvalói azt tegyék, amit a lelkiüdv szempontjából szükségesnek tartanak, ez őt nem érinti; viszont nagyon is vigyáznia kell arra, hogy az egyik a másikat erőszakosan meg ne akadályozza az önnön hivatásán és előmenetelén való legjobb képessége szerinti munkálkodásban. Felségét egyenesen csorbítja, ha az ilyesmibe belekeveredik, amennyiben felügyeletére méltatja azokat az írásokat, amelyekben alattvalói megpróbálják tisztázni nézeteiket, s ezt a maga feje után cselekszi, kitévén így magát a "Caesar non est supra grammaticos" szemrehányásnak. Még inkább ez a helyzet, ha annyira lealacsonyítja magas hatalmát, hogy államában támogatja némely tirannus többi alattvalójával szembeni szellemi despotizmusát.

Ha tehát megkérdik, *felvilágosodott* korban élünk-e most? - a felelet: nem, de mindenesetre a *felvilágosodás* korában. A dolgok jelenlegi állása szerint egészében tekintve még sok minden hiányzik ahhoz, hogy az emberek képesek vagy akár képessé tehetők legyenek arra, hogy mások vezetése nélkül biztosan és helyesen tudjanak gondolkodni vallási kérdésekben. Ám világos jeleit látjuk annak, hogy megnyílik számunkra az e területen való szabad munkálkodás lehetősége, s fokozatosan elfogynak az általános felvilágosodás, azaz a magunk okozta kiskorúságból való kilábolás akadályai. E tekintetben ez a korszak a felvilágosodás korszaka, vagy más szóval - *Frigyes* évszázada.

Az a fejedelem, aki nem érzi magához méltatlannak azt mondani, hogy *kötelességének* tartja, hogy vallási dolgokban semmit se írjon elő az embereknek, hanem teljes szabadságot engedjen nekik e téren; aki tehát a *tolerancia* fennhéjázó nevét is elutasítja, az valóban felvilágosodott, s

megérdemli, hogy a hálás világ és utókor olyanként tisztelje, mint aki először szabadította meg az emberi nemet a kiskorúságtól - legalábbis a kormányzat részéről -, s mindenkire rábízta, hogy az összes lelkiismereti kérdésben a maga fejével gondolkodjék. Uralkodása alatt hivatali kötelességük károsodása nélkül megtehetik a tiszteletre méltó lelkészek, hogy a bevett hitvallástól itt-ott eltérő nézeteiket, mint tudósok szabadon és nyilvánosan a világ elé tárják vizsgálatra, s még inkább megtehetik ezt azok, akiket semmiféle hivatali kötelesség nem korlátoz. Külföldön is terjed a szabadság e szelleme, még ott is, ahol meg kell küzdenie egy önmagát rosszul értelmező kormányzat okozta külső nehézségekkel. Hiszen ez is látja a példát: a szabadság mit sem veszélyezteti a közösség rendjét és egységét. Az emberek fokozatosan, saját erejükkel kiverekszik magukat a nyerseség állapotából, hacsak egyesek szándékosan azon nem mesterkednek, hogy megtartsák őket abban.

A felvilágosodásnak, az embernek a maga okozta kiskorúságból való kilábolásának a sarkalatos pontját elsősorban a *vallási dolgokban* látom, a művészetek és tudományok mezején ugyanis egyáltalán nem érdekük az uralkodóknak, hogy gyámkodjanak alattvalóik felett; ezenkívül a vallási kiskorúság a legártalmasabb, s így a legmegalázóbb is mind között. Ám az olyan államfő, aki támogatja az elsőt, tovább gondolkodva azt is belátja, hogy a *törvényadás* területén is veszélytelen, ha megengedi alattvalóinak, hogy *nyilvánosan* éljenek saját eszükkel, s nyilvánosan a világ elé tárják a törvénykezés egy jobb formájáról való, akár a már adottnak nyílt bírálatával együttjáró gondolataikat. Minderről ragyogó példánk van, amiben még egyetlen monarcha sem előzte meg azt, akit most tisztelünk.

De csakis az, aki maga felvilágosult lévén, nem fél az árnyaktól, és egyidejűleg a közrend zálogául jól fegyelmezett és népes hadsereggel rendelkezik, csak az mondhatja, amit egy szabad állam nem merészelhet mondani: *okoskodjatok, amennyit akartok, és amiről akartok, csak engedelmeskedjetek!*

Így hát itt megmutatkozik az emberi dolgok meghökkentő és váratlan menete; amiben különben is, ha nagyban tekintjük, szinte minden paradox. Úgy tűnnék, a nagyobb polgári szabadság előnyös a nép *szellemének* szabadsága szempontjából, ehelyett azonban legyőzhetetlen akadályokat gördít elé; ezzel szemben, ha ama szabadság egy fokkal csekélyebb, az helyet teremt az utóbbi számára, hogy legjobb képessége szerint kiterjeszkedjék. Mert ha a természet a kemény burok alatt kifejlesztette a csírát, amelyről a leggyengédebben gondoskodik, nevezetesen a szabad *gondolkodásra* való hajlandóságot és hivatottságot, akkor ez fokozatosan visszahat a nép érzületére (miáltal ez egyre inkább alkalmas lesz a *cselekvés szabadságára*), s végül még a *kormányzat* alaptételeire is, amely a maga számára is előnyösnek látja, hogy az emberrel, amely *több mint gép*, méltóságának megfelelően bánjék.

(Forrás: Immanuel Kant: A vallás a puszta ész határain belül és más írások. Gondolat, Budapest, 1974. 80-89.)

Thomas Paine

AZ EMBER JOGAIRÓL

Burke úr, amikor azt bizonyítja, hogy Anglia népének nincsenek ilyen jogai, hogy ilyen jogok ma nem léteznek a nemzetben, sem egészében, sem valamely részében, egyáltalán sehol sem, ugyanazt a bámulatos és szörnyű módszert használja, mint az előbbiekben, érvelése ugyanis az, hogy azok a személyek, illetve azoknak a személyeknek a nemzedéke, akikben e jogok léteztek, halottak, és velük együtt halott a jog is. Ennek bizonyítására idéz egy nyilatkozatot, amelyet a parlament tett a királyi párnak, Vilmosnak és Máriának mintegy száz évvel ezelőtt: „Az egyházi és világi főrendek és a közrendűek a fentebb mondott nép nevében – (értve ezen Anglia akkor élő népét) – a legalázatosabban és a leghűségesebben alávetik magukat, örököseiket és utódaikat MINDÖRÖKRE." Idéz egy másik cikkelyt is ugyanennek a parlamentnek egy másik törvényéből, melynek szavai, mint mondja, „az idők végezetéig összekötnek bennünket" – mármint annak a kornak a népét –, „örököseinket és utódainkat az ő örököseikkel és utódaikkal".

Burke úr úgy véli, hogy kellőképpen megalapozta álláspontját e cikkelyek bemutatásával, megerősítésként pedig kimondja, hogy ezek örökre semmissé tették a nemzet jogát. Ám mégsem lévén elégedett e folyvást megismételt deklarációkkal, a következőket is kijelenti: „ha Anglia népe rendelkezett is ilyen joggal a forradalom előtt" (s elismeri, hogy nemcsak Angliában, de egész Európában ez volt a helyzet egy korai korszakban), „akkor az angol nemzet a forradalom idején önmaga és minden utódja nevében mindörökre ünnepélyesen visszavonta, és lemondott róla".

Mivel Burke úr nemcsak az angol nemzetre, de alkalmanként a francia forradalomra és a Nemzetgyűlésre is vonatkoztatja ezt az utálatos elveiből eredő kártékony eszmét, és bitorlóknak titulálja azokat a férfiakat, akikből e magasztos, felvilágosult és felvilágosultságát terjesztő gyülekezet áll, minden teketória nélkül egy másik elvrendszert fogok szembeszegezni az övével.

Az 1688-as parlament tagjai megtettek valamit, amit joguk volt megtenni maguk és választóik nevében, és amit helyesnek is látszott megtenniük. De e mellé a jog mellé, amely megválasztásuk következtében illette meg őket, bitoroltak maguknak egy másik jogot is, mégpedig azt, hogy mindörökre megkössék és irányítsák az utókort. A dolog ennélfogva két részre oszlik: arra a jogra, amelyet bitorlással szereztek maguknak. Az elsőt elfogadom, a másodikat illetően viszont ez a válaszom:

Soha nem volt, soha nem lesz és soha nem is lehet olyan parlament, embercsoport vagy nemzedék egyetlen országban sem, amely az idők végezetéig rendelkeznék az utókor megkötésének és irányításának jogával vagy hatalmával, amely egyszer s mindenkorra elrendelheti, hogy hogyan kormányozzák a világot,

vagy ki kormányozza; ezért úgy, ahogy van, semmis és érvénytelen minden olyan cikkely, törvény vagy nyilatkozat, amellyel annak alkotói olyasmit próbálnak tenni, aminek megtételére nincsen sem joguk, sem hatalmuk, és végrehajtása sem áll módjukban. Minden kornak és minden nemzedéknek ugyanazzal a szabadsággal kell rendelkeznie saját törvényei megalkotására minden ügyben, mint a megelőző koroknak és nemzedékeknek. A síron túli kormányzás önző és öntelt igénye a legnevetségesebb és legarcátlanabb zsarnokság. Egyetlen embernek sem tulajdona egyetlen ember sem, és egyetlen nemzedéknek sem tulajdona egyetlen következő nemzedék sem. 1688 vagy bármely más korszak parlamentjének vagy népének semmilyen formában sincs több joga a jelenleg élők felett rendelkeznie, őket kötelezni vagy irányítani, mint a jelenlegi parlamentnek vagy népnek a száz vagy ezer évvel később élők felett rendelkezni, azokat kötelezni vagy irányítani. Minden nemzedék illetékes, és illetékesnek kell is lennie azokban a döntésekben, amelyeket körülményei megkövetelnek. Az élő, és nem a halott az, amihez alkalmazkodni kell. Amikor egy ember meghal, megszűnik vele együtt hatalma és akarata; nincs többé köze ennek a világnak az ügyeihez, nincs hatalma elrendelni, hogy kik kormányozzák, hogyan szervezzék meg kormányzatát, és az hogyan működjék.

Nem valamilyen kormányforma mellett vagy ellen, és nem is valamilyen itt vagy máshol lévő párt mellett, vagy ellen harcolok. Azt mondom, hogy amiről egy egész nemzet úgy dönt, hogy megteszi, azt joga van megtenni. Burke úr szerint nincs. Hol van hát ez a jog? Én az élők jogaiért harcolok, azért, hogy a holtak papíron bitorolt hatalma ne semmizze ki, ne irányítsa s ne kösse meg őket, Burke úr pedig azért küzd, hogy a halottaknak legyen hatalmuk az élők jogai és szabadsága felett. Voltak idők, amikor a királyok a halálos ágyukon végrendelkeztek a koronájukról, és a népet mint a mezők barmait bízták arra az utódra, akit kineveztek. Ezen már annyira túl vagyunk, hogy nemigen emlékszik rá senki, s annyira szörnyű, hogy alig hihető, de azok a parlamenti cikkelyek, amelyekre Burke úr építi a maga politikai egyházát, ugyanilyen természetűek.

Minden ország törvényeinek összhangban kell állniuk néhány egyszerű alapelvvel. Angliában sem szülő, sem gazda, de a magát mindenhatónak nevező parlament teljes hatalma sem korlátozhatja vagy felügyelheti huszonegy éves korán túl egyetlen egyén személyes szabadságát sem: milyen jog alapján korlátozhatná akkor az 1688-as, vagy bármely más parlament mindörökre összes utódját?

(Forrás: Thomas Paine: Az ember jogai (ford.: Pap Mária), Osiris-Readers International, 1995. 14-16.)

A FÖDERALISTA, 10. SZ.: MADISON

1787. november 22.
New York állam népéhez

A jól fölépített unió számos várható előnye közül egyiket sem érdemesebb alaposan kifejteni, mint azt, hogy kész letörni és féken tartani a pártütést. A népi kormányzat sorsa és jó híre sosem aggasztja jobban híveit, mint amikor látják, hogy ez a veszedelmes bűn milyen könnyen felüti benne a fejét. Nagyra becsülnek tehát minden olyan elképzelést, amely – anélkül, hogy csorbítaná az alapelveket, amelyekhez ragaszkodnak – megfelelően orvosolni képes ezt a bajt. Mindenfelől azt a panaszt hallani legmegfontoltabb és legerényesebb polgárainktól, akik egyaránt hívei a köz- és a magánélet tisztességének, a köz és az egyén szabadságának, hogy kormányaink túlságosan ingatagok; hogy a vetélkedő pártok küzdelmei közepette feledésbe merül a közjó; s hogy az intézkedésekben túlságosan gyakran érvényesül az igazságosság szabályaival ellentétben és a kisebbség jogaival szemben az elfogult és hatalmaskodó többség erőfölénye. Bármennyire szeretnők is, hogy ezek a kifogások alaptalanok volnának, a jól ismert tények nem engedik tagadni, hogy van bennük igazság. A pártoskodás terjedése beszennyezte közigazgatásunkat.

Pártoskodáson azt értem, hogy bizonyos számú polgár – akár többségről, akár kisebbségről van szó –, akiket valamilyen közös érzelem, indulat vagy érdek egyesít és ösztönöz a cselekvésre, összefog más polgárok jogai vagy a közösség állandó és általános érdekei ellen.

A pártoskodás orvoslásának kétféle módja van. Az egyik: megszüntetni az okait. A másik: úrrá lenni a hatásain.

Az okok megszüntetésének ismét két módja van. Az egyik: megszüntetni a szabadságot, amely nélkül pártoskodás nem létezhetik. A másik: úgy intézni a dolgokat, hogy mindegyik polgárnak azonos nézetei, érzelmei és érdekei legyenek.

Az első gyógymódról bízvást el lehet mondani, hogy rosszabb, mint maga a betegség. A pártoskodásnak a szabadság az, ami a tűznek a levegő – levegő nélkül a tűz azonnal kialszik. De nem kisebb ostobaság lenne a politikai élethez nélkülözhetetlen szabadságot eltörölni csak azért, mert lehetővé teszi a pártoskodást, mint a biológiai élethez nélkülözhetetlen levegő megsemmisítését kívánni csak azért, mert lehetővé teszi a tűz pusztító működését.

A második gyógymód éppoly keresztülvihetetlen, mint amilyen ostoba az első. Amíg csak esendő lesz az emberi ész – és ameddig az embernek meglesz a lehetősége, hogy annak alapján cselekedjék –, addig egymástól eltérő vélemények fognak kialakulni. Mindaddig, amíg összefüggés áll fenn az emberi ész és az emberi önzés között, az ember nézetei és érzelmei kölcsönösen hatni fognak egymásra, és az előbbihez óhatatlanul hozzátapad az utóbbi. Az emberi képességek különbözősége, amelyből a tulajdonjog származik, leküzdhetetlen

akadálya az érdekek egyöntetűségének. Ezeknek a képességeknek a védelme a kormányzat első számú célja. A tulajdonszerzés eltérő és egyenlőtlen képességeiből közvetlenül adódik az eltérő mértékű és fajtájú tulajdon birtoklása; s e tényezőknek az egyes tulajdonosok érzelmeire és nézeteire gyakorolt hatásából adódik a társadalom megoszlása különböző érdekek és pártok szerint.

A pártoskodás rejtett okai tehát bele vannak plántálva az emberi természetbe, és azt látjuk, hogy a polgári társadalom eltérő körülményeinek megfelelően különböző intenzitással, de mindenütt működésbe jönnek. A vallásról, a kormányzati rendszerről és sok egyéb elméleti és gyakorlati dologról alkotott különféle heves nézetek, a kötődés hírnévért és hatalomért elszántan versengő különféle vezetőkhöz vagy sorsukkal az emberi szenvedélyeket másképpen mozgósító személyiségekhez – mindez pártokra, csoportokra osztja az emberiséget, kölcsönösen ellenségeskedő indulatokat szít az emberekben, és sokkal inkább ösztönzi őket egymás zaklatására és elnyomására, mint a közös előnyökért küzdő együttműködésre.

A pártoskodás legyakoribb és legtartósabb forrása azonban a tulajdon különböző és egyenlőtlen elosztása. A társadalomban mindig is ellentétes érdekei voltak a tulajdonosoknak és a tulajdon-nélkülieknek. Hasonló érdekkülönbségek választják el a hitelezőket az adósoktól. Földbirtokos, gyáripari, kereskedői, pénzügyi és egyéb, kisebb súlyú érdekcsoportok szükségszerű velejárói a civilizált országoknak, és a nemzeteket különböző társadalmi osztályokra tagolják, amelyeket eltérő érzelmek és nézetek mozgatnak. A modern törvényhozás fő feladata e különféle és egymásba ütköző érdekek szabályozása; ennek következtében a kormányzatok mindennapi működésének velejárója a pártosság, a pártoskodás szelleme is.

Senki sem lehet bíró a saját perében, mivel érdekei bizonyára nem engednék, hogy elfogulatlanul ítéljen; meglehet, még becstelenségre is ragadtatnák. Támogassuk a hazai ipart? És milyen mértékben? Korlátozzuk-e ennek érdekében a külföldi ipar termékeinek behozatalát? Olyan kérdések ezek, amelyeket másképpen ítél meg a birtokos osztály, mint a gyáriparosok osztálya, de valószínű, hogy egyikük sem kizárólag az igazságosság és a közjó szempontjai alapján fog dönteni. A különféle tulajdonok megadóztatásában a legszigorúbb pártatlanságnak kellene érvényesülnie, de talán nincs még egy olyan törvényhozási aktus, amelyben a túlsúlyban lévő pártnak vagy csoportnak több alkalma – és nagyobb kísértése – lenne az igazság követelményeinek lábbal tiprására. Minden fillért, amellyel túlterhelik a kisebbséget, a saját zsebük javára takarítanak meg.

Mindebből arra a következtetésre jutunk, hogy a pártoskodás okait nem lehet kiküszöbölni, s a nehézségek csak akkor mérsékelhetők, ha megtaláljuk az eszközöket, amelyek segítségével korlátok közé szoríthatjuk a hatásait.

Ha az érdekcsoport nem alkot többséget, megoldást kínál a köztársasági alapelv, amely lehetővé teszi, hogy a többség szabályszerű szavazással mérjen vereséget ártalmas nézeteire. Akadályozhatja a közigazgatás működését,

felforgathatja a társadalmat, de nem gyakorolhatja – és nem álcázhatja – az erőszakot alkotmány formájában. Ha az érdekcsoport többségben van, a demokratikus kormányzat rendszere lehetővé teszi a számára, hogy mind a köz javát, mind pedig a mások jogait feláldozza szenvedélyei és érdekei oltárán. Vizsgálódásunknak éppen az a célja, hogy az ilyen veszedelmes érdekcsoportokkal szemben megvédjük a köz javát és az egyén jogait, s ugyanakkor megőrizzük a demokratikus kormányzat szellemét és formáját.

Hogyan érhető el mármost ez a cél? Nyilvánvaló, hogy csupán két megoldás közül választhatunk. Vagy meg kell akadályozni, hogy egy többségben lévő csoportban egyidejűleg egyazon szenvedély vagy érdek váljék uralkodóvá, vagy pedig azt kell lehetetlenné tenni, hogy a többség, amelyben együtt jelentkezik az ilyen indulat vagy érdek, létszámánál és helyi körülményeinél fogva elnyomó praktikákat tudjon összehangolni és véghez vinni. Ha eltűrjük, hogy indíték és alkalom egymásra találjon, tudnunk kell, hogy sem az erkölcsi, sem a vallási motívumok fékező erejére nem számíthatunk.

Ebből a szemszögből nézve megállapíthatjuk, hogy a tiszta demokrácia – amin olyan társadalmat értek, amelynek kevés állampolgára van, és ezek összegyűlnek, hogy személyesen gyakorolják a kormányzást – nem képes orvosolni a csoportérdekek okozta bajokat. Majdnem minden esetben közös érzelem vagy érdek mozgatja a többséget; az akadálytalan érintkezés és az összehangoltság a kormányzati forma velejárója; és semmi sem áll útjába annak, hogy a gyengébb csoportot vagy könnyen sebezhető személyt feláldozzák. Ezért aztán az ilyen demokráciák mindig is a zűrzavar és a torzsalkodás panorámáját nyújtották, mindig is összeegyeztethetetlenek voltak a személyi biztonsággal vagy a szilárd tulajdonjoggal, és általában éppoly rövid volt az élettartamuk, mint amilyen erőszakos a haláluk. Az ezt a kormányzati formát pártoló elméleti politikusok tévedtek, amikor azt gondolták, hogy ha tökéletesen egyenlősítik az emberek politikai jogait, ezzel tökéletesen egyenlősítik a vagyonukat, a nézeteiket és az érzelmeiket is.

A köztársaság, vagyis a népképviseleten alapuló rendszer egészen más perspektívát kínál, s azzal a gyógymóddal kecsegtet, amelynek éppen a felfedezésére törekszünk. Vizsgáljuk meg, miben különbözik a tiszta demokráciától, s meg fogjuk érteni mind a gyógymód természetét, mind pedig azt, hogy mit nyerhetünk az unióval.

A két fő különbség a demokrácia és a köztársaság között: először, hogy az utóbbiban a kormányzást a nép megválasztotta csekély számú képviselőre bízzák; másodszor, hogy a köztársaság polgárainak létszáma és területének kiterjedése nagyobb lehet.

Az első különbség finomítja és fejleszti a közvéleményt, átszűrve egy olyan választott testület közegén, amelynek bölcsessége a lehető legjobban ítéli meg az ország valódi érdekeit, és amelynek hazafiasága és igazságszeretete szavatolja, hogy azok nem fognak áldozatul esni pillanatnyi és önös szempontoknak. Ilyen körülmények között az is előfordulhat, hogy a népképviselők ajkán

megnyilatkozó közösségi hang jobban megfelel a közjónak, mint hogyha az erre a célra gyűlésbe hívott nép maga szólalna meg. De történhet fordítva is. Pártoskodó hajlamú, provinciális előítéletektől vezérelt vagy rossz szándékú emberek esetleg intrikával, korrumpálással vagy más eszközökkel előbb megszerzik a kellő számú szavazatot – aztán a nép érdekei ellen cselekszenek. Mármost az a kérdés, hogy vajon a kis vagy nagy kiterjedésű köztársaság alkalmasabb-e a közjólét megbízható őrzőinek kiválasztására. Két nyilvánvaló megfontolás dönt az utóbbi változat mellett.

Először is: akármilyen kicsi a köztársaság, bizonyos számú képviselőre szükség van, csak így lehet ugyanis védekezni egynéhány összeszövetkezett ember ármánykodásai ellen; és bármily nagy a köztársaság, a képviselők száma nem léphet túl egy bizonyos határt, mert csak ekként lehet kiküszöbölni a sokaság okozta zűrzavart. A képviselők száma egyik esetben sem arányos a választók számával, de viszonylagosan a kis köztársaságban a legnagyobb; ha tehát az alkalmas emberek aránya egy nagy köztársaságban nem kisebb, mint egy kicsiben, az előbbi esetben nagyobb a választék, s így nagyobb a jó választás valószínűsége.

Azután: minden egyes képviselőt nagyobb számú állampolgár választ meg a nagy, mint a kis köztársaságban; az érdemtelen jelölteknek tehát kisebb esélyük van azokra a mesterkedésekre, amelyek túlságosan gyakran döntik el a választási küzdelmeket; az emberek szabadabban adják a voksaikat, nagyobb tehát az esély, hogy azokra, akikben legvonzóbb az érdem, és akiknek a tekintélye a legszélesebb körű és a legmegalapozottabb.

Lássuk be viszont, hogy ebben az esetben is – mint a legtöbb ilyen esetben – van egy olyan átlag vagy középarányos, amelytől eltérni, akár erre, akár arra, hátrányos lehet. Ha túlságosan sok a választó, akkor a képviselő nehezebben tud megismerkedni a helyi körülményekkel és a kisebb érdekcsoportokkal; ha ellenben túlságosan kis számú választóval van dolga, akkor túlontúl kötődik hozzájuk, és kevésbé lesz alkalmas átfogóbb, nemzeti célok megértésére és megvalósítására. A szövetségi alkotmány szerencsés ötvözet ebből a szempontból: a nagy horderejű, közös érdekekkel a nemzeti törvényhozás foglalkozik, a helyi és részérdekekkel pedig az egyes államok törvényhozása.

A másik különbség: a köztársasági kormányzat hatóköre nagyobb számú polgárra és nagyobb területre terjed ki, mint a demokratikus kormányzatoké; s főként emiatt kisebb az esély a pártoskodásra és a klikkharcra az előbbiben, mint az utóbbiban. Minél kisebb a társadalom, annál kevesebb benne a párt- és a csoportérdek; s minél kevesebb a párt- és a csoportérdek, annál nagyobb az esély, hogy a többség ugyanabba a pártba tömörül; s minél kisebb a többséget alkotó egyének száma és a tevékenységük hatóköre, annál könnyebben hangolhatják össze és vihetik véghez elnyomásra irányuló terveiket. A hatókör tágításával szélesebb a pártok és az érdekek skálája; kevésbé valószínű, hogy a többségnek közös indítéka lehet a többi polgár jogainak csorbítására; de ha van is ilyen közös indíték, azok, akiket sarkall, nehezebben ébrednek tudatára önnön erejüknek,

nehezebben képesek egyetértésben cselekedni. Egyéb akadályok mellett ott, ahol igazságtalan vagy tisztességtelen célok tudatában cselekszenek, az egymás közti érintkezést mindig gátolja a bizalmatlanság, mégpedig a szükséges közreműködők számának arányában.

Mindebből világos: ahogyan a köztársaság eredményesebben képes elhárítani a pártoskodás következményeit, mint a demokrácia, úgy egy nagyobb köztársaság hatékonyabb ezen a téren, mint egy kisebb, és az unió hatékonyabb, mint az uniót alkotó egyes államok. Vajon azért van ez így, mert a képviselettel megbízott embereket erényes szemléletük és felvilágosult nézeteik a provinciális előítéletek és a törvényszegő fondorlatok fölébe emelik? Nem kétséges, hogy az unió képviselőtestületében valószínűleg meglesznek ezek az adottságok. Vagy talán az volna az ok, hogy a pártok nagyobb száma nagyobb biztonságot ad, és egyetlen párt sem nőhet a többi fölé és nem nyomhatja el őket? Nos, amennyivel több párt létezik az unióban, annál nagyobb az ilyenfajta biztonság. Vagy pedig – s ezzel zárjuk a lehetséges okok sorát – a nagyobb egységekben nagyobb akadályok tornyosulnak annak útjába, hogy egy igazságtalan és önző többség a titkos kívánságait összehangolja és valóra váltsa? Ebben a tekintetben is az unió méretei kínálják a legkézzelfoghatóbb előnyt.

A pártütő vezetők befolyása szíthatja ugyan a tüzet a saját államaikban, de nem képes gyújtogatásra a többi állam területén; valamelyik vallási szekta politikai csoporttá fajulhat a konföderáció egyik részén, de a konföderáció szerte elszórt, különféle szekták biztosítékul szolgálnak az országos testületeknek minden effajta veszély ellen; a papírpénzmánia, az adósságok eltörlésének és a tulajdon, a vagyon, a birtok egyenlősítésének követelése vagy más efféle tisztességtelen és gonosz terv kevésbé tudja behálózni az egész uniót, mint egy-egy tagállamát, ugyanúgy, ahogy az ilyen betegség jobban megfertőzhet egy-egy megyét vagy körzetet, mint egy egész államot.

Az unió kiterjedésében és megfelelő szerkezetében tehát republikánus gyógymódot találunk a republikánus kormányzatot leginkább sújtó betegségekre. És amennyire örülünk és büszkék vagyunk republikánusokként, annyira szívügyünknek kell tekintenünk, hogy a föderalista szellemiséget és szervezetet tápláljuk és támogassuk.

(Forrás: Alexander Hamilton, James Madison, John Jay: A föderalista. (ford.: Balabán Péter). In. Értekezések az amerikai alkotmányról. Európa Kiadó, Budapest, 1998. 91-100.)

Alexis de Tocqueville

A DEMOKRÁCIA, MINT TÁRSADALMI TÉNY.

Azoknak az újdonságoknak a sorába, amelyek Amerikában felkeltették az érdeklődésemet, semmi sem volt olyan kirívóan szembeszökő, mint a társadalmi helyezetek egyenlősége. Nem volt nehéz észrevenni, hogy ez minden másnál előbbre való jelenség óriási hatással van a társadalom mozgására: irányt ad a közéleti gondolkodásnak, formát a törvénynek: új vezéreszmékkel látja el a választott vezetőket, és sajátos magatartásformákkal a választókat.

Egykettőre szemet szúrt, hogy e jelenség a politikai szokások és törvények körén messze túlmutat, és ugyanúgy kiterjeszti befolyását a civil társadalomra, mint a kormányzatra: véleményt alakít, indulatokat kelt, szokásokat sugall és még azt is a saját képére formálja, amit nem maga hozott létre.

Minél alaposabban ismertem meg az amerikai társadalmat, annál inkább a társadalmi helyzetek egyenlőségében találtam rá arra az összes többit előidéző jelenségre, amelyből külön-külön minden egyes társadalmi jelenség levezethető és amelyet – holmi középpont módjára - folytonosan magam előtt láttam, elsősorban is azért, mert minden észrevételemmel ugyanehhez a középponthoz jutottam vissza.

Majd gondolatban a mi féltekénk felé fordítottam tekintetemet, és ott is felfedeztem valamit, ami nagyjából hasonló az Újvilágban tapasztaltakban. Hirtelen láthatóvá vált előttem a társadalmi helyezetek egyenlősége: ez az egyenlőség, igaz itt még nem jutott el, miként az Egyesült Államokban megvalósulásának legszélső határáig, de minden nap közelebb kerül hozzá és az is feltűnt számomra, hogy előbb-utóbb ugyanaz a demokrácia fogja Európában is megragadni a hatalmat, mint amelyik az amerikai államokban már uralomra jutott.

Ekkor fogant meg bennem az itt olvasható könyv gondolata.

Nagy demokratikus átalakulás zajlik a társadalomban: az átalakulást mindenki érzékeli, és mindenkinek más a véleménye róla. Egyesek új jelenséget látnak benne, és merő véletlennek hiszik, abba az illúzióba ringatva magukat, hogy még meg lehet állítani, mások viszont pusztán azért is feltartóztathatatlannak ítélik, mivel szerintük – megszakítatlan folyamatosságával és állandó jelenléténél fogva - ez a legősibb tény az emberiség történetében….

Ahogyan a társadalom idővel egyre civilizáltabb és kiszámíthatóbb, az emberi kapcsolatok is megszaporodnak, bonyolultabbá válnak. Egyre nagyobb szükség lesz polgári törvényekre. Megszületik a jogtudós, aki egyszer csak kilép a törvényszékek sötét terméből a poros irattárak odvából, és még azt is saját képére formálja, amit nem maga hozott létre.

A túlméretezett vállalkozások királyokat sodortak anyagi összeomlásba, a nemesek magánháborúkban véreznek ki, a közemberek távolsági kereskedelemben vagyonokra tesznek szert. Egyre érezhetőbb a pénznek az államügyekre gyakorolt befolyása. Az új jövedelemforrásként kezelt áruforgalom

lehetősége is megnyílik a hatalom előtt, ekképpen a hol megvetett, hol körülhízelgett politikai hatalom pénzemberek kezébe kerül.

Lassan terjed a civilizáció: felébred az igény a művészet meg az irodalom iránt; hovatovább a jó felfogóképesség lesz az érvényesülés egyik feltétele, a tudomány az államigazgatás eszközévé, az intellektus társadalmi erővé válik; megérkeznek a kiművelt emberek a politikába.

Ahogyan újabb és újabb utak rajzolódnak ki, amelyeken el lehet jutni a hatalomba, láthatóan egyre csökken annak az értéke, hogy ki melyik osztályba születik bele. A XI. században még felbecsülhetetlen érték a nemesség, a XIII. században már pénzért is meg lehet vásárolni: először 1270-ben adományoznak így nemesi címet; az egyenlőség lépésről lépésre az arisztokrácia által irányított államigazgatásba is behatol.

Az utolsó két évszázadban néha még az is előfordult, hogy a nemesség politikai hatalmat adott a népnek, a királyi hatalom meg hatalmaskodó vetélytársak elleni harcában.

Sőt azzal a céllal, hogy csökkentsék az arisztokrácia jelentőségét, még a királyok is bevonták az alsóbb rétegeket a kormányzásba…Amióta a szellemi tevékenység vagyon és hatalom forrása lett, a maga idejében minden tudományos felfedezés, minden új eszme rettenetes fegyverré válik a nép kezében. A költői tehetség a szónoki adottság, az emlékezőképesség, a szellem eleganciája, a képzelet tűzijátéka, a gondolat mélysége; egyszóval mindazok az adottságok, amelyeket vaktában szór szét a Jóisten, mind-mind a demokrácia malmára hajtja a vizet, és akkor is a demokrácia ügyét vitték előre, amikor a demokrácia ellenfelei voltak a birtokában, mivel így is az ember természetes nagyságát domborították ki. Mindebből az következik, hogy a demokrácia térhódítása egy ütemben ment végbe a civilizáció meg a tudomány terjeszkedésével, és hogy még a gyengék és szegények is felfegyverezhették magukat az irodalom mindenki előtt nyitott arzenáljában.

(Forrás: Alexis de Tocqueville: A demokratikus despotizmus. Quadmon Kiadó, Budapest, 2020. 27-32.)

Joel Feinberg

A SZABADSÁG FOGALMA.

1. Szabadság és korlátozás

Volt idő, amikor pusztán azért neveztek "szabadnak" valakit, hogy egyszerűen megjelöljék – és a szolgákéival szembeállítsák – törvényes jogait, illetve kötelességeit. Lassanként azonban a szó már nem csupán egy jogállást nevezett meg, de olyan jellembeli erényeket is, amelyek különösen szabad emberekhez illenek. A "szabad" ellentéte ebben az értelemben a "szolgai" volt, vagyis a szolgákat jellemző és így a szabad emberhez nem méltó vonás. A szolga "hol alázatos, hol arcátlan" a szabad ember viszont – hisz nincs mitől félnie – méltóságteljes és megfontolt, bárkinek bármikor szemébe nézhet. Lehet, hogy amikor azt kérdezzük, valójában mi is a szabadság, ezekre a tulajdonságokra keresünk teljesebb magyarázatot. Valakit szabadnak nevezve esetleg csak ezeket az erényeket tulajdonítjuk neki. Valószínűbb azonban, hogy az emberek szabadsága iránti mai érdeklődés nem egyszerűen jogállásukra vagy jellemvonásaikra irányul. Mit mondunk tehát, amikor szabadnak mondjuk őket?

Meglehet, keveset, mivel a tájékoztatás, amit a "szabad" szó közelebbi meghatározás nélkül nyújt, gyakran hiányos. A legtöbb esetben, amikor csak úgy általában neveznek valakit szabadnak, a legjobb ezt kihagyásos állításként vagy valamilyen hosszabb kifejezés rövidítéseként értenünk. A szabadságra vonatkozó mondatok homályosságát a kihagyás három fajtája is okozhatja, s az adott összefüggésnek megfelelően tartalmazhatja a kijelentés egyik, másik vagy mindhárom fajtát. Ahhoz, hogy bővebb tájékoztatást kapjunk, néha azt kell a mondatban pontosítanunk, *mitől* szabad valaki, máskor azt, hogy *mit* szabad valakinek tennie, megint máskor pedig azt, hogy *ki* az a valaki, akinek a szabadságáról beszélünk.

Ha az idegen csak úgy odavetve tudatja velünk, hogy szabad, alighanem fogalmunk sem lehet róla, mit akar ezzel mondani, amíg el nem árulja, *mitől* szabad. "A börtön rácsaitól? Az adósságaitól? A feleségétől? A bűneitől?" Amíg e közelebbi meghatározás várat magára, csak arra a következtetésre juthatunk, hogy azt állítja (örömmel), *valami*, amit akadálynak vagy korlátozásnak tart, nincs többé. Megpróbálhatjuk ugyan kitalálni, hogy mik a vágyai, de ahhoz, hogy tudjuk, miféle akadály hárult el ezek elől szerinte, sajátos körülményeiről is tudnunk kell valamit.

A korlátozások és a vágyak közötti bensőséges kapcsolat folytán a szabadság csorbítását természetes úgy tekintenünk, mint aminek szükségszerű eredménye a tehetetlenség érzése. A legnyilvánvalóbb esetekben a korlátozás ugyanis azt jelenti, nem engedik, hogy kielégítsük vágyainkat. Ilyenkor tehetetlennek érezzük magunkat, s a tehetetlenség érzése, ami a boldogtalanság egy fajtája, természetesen rossz. Talán ezért vagyunk annyira biztosak abban, hogy a szabadság valamiféle jó

dolog. Hiszen a korlátozás hiánya. A tehetetlenségből eredő boldogtalanság hiánya. Van azonban egy másik tendencia is mindennapi gondolkodásunkban (avagy van a szabadságnak egy másik felfogása is). Ennek értelmében nincs logikai kapcsolat a korlátozás és a tehetetlenség érzése között. Eszerint anélkül is korlátozható valaki, hogy tehetetlennek érezné magát. Leélheti valaki az egész életét egy szobába zárva – vagy azért, mert nem tudja, hogy nem nyithatja ki az ajtót, vagy azért, mert nem törődik vele. Lehet, hogy fegyverrel kényszerítik annak a jelöltnek a támogatására, akit minden további nélkül, saját szempontjai alapján is támogatna. Ezekben az esetekben a korlátozás és a kényszerítés biztosan nem jár a tehetetlenség érzésével. Az ilyen korlátozások nem hatnak az érintett tényleges vágyaira, noha szűkítik lehetőségeit és alternatíváinak körét. Amit lerombolnak, azt a feltételezhető vagy a *rendelkezésre álló* szabadságnak nevezhetjük, mivel, *ha* az illető el akarná hagyni a szobát vagy másik jelöltre kívánna szavazni, *úgy* akadályba ütközne és tehetetlennek érezne magát.

Miért kellene, hogy bárki is fontosnak tartsa a szabadságot olyan vágyakra vonatkozóan, amelyekkel pusztán csak rendelkezhet vagy esetleg rendelkezni fog, ha egyszer nem érzi magát tehetetlennek, hiszen azt csinál, amit akar? A kérdés nem merőben elméleti rejtvény. Elítéljük a zsarnokokat, akik korlátozzák alattvalóik rendelkezésére álló szabadságát, és annak ellenére is harcolunk ellenük, hogy tudjuk, valójában a szabadság – a tudatlanság, a fásultság vagy a magával ragadó vezető iránti szeretet miatt – talán csak néhány alattvalónak hiányzik. Miért baj, hogy valaki nem bírálhatja szabadon a Führert, amikor *szereti* és minden lépésével egyetért? Egy nyomban felvetődő válasz, hogy azért, mert a pusztán "lehetséges" vágyakból olykor valóságosak lesznek. Aligha láthatjuk biztosan előre a bennünk vagy a környezetünkben lejátszódó változások alakulását, s így sokkal biztonságosabbnak érezzük, ha rendelkezésünkre állnak valódi alternatívák, noha pillanatnyilag nem vesszük hasznukat. Sőt, még ha nem is valószínű, hogy egyszer majd megváltoznak vágyaink, akkor is jóleső érzés tudnunk, hogy adott esetben lennének alternatíváink. A szabadság szeretete annak a szeretete is lehet, hogy szabadon lélegezhetünk, hogy van mozgásterünk, hogy adott esetben meggondolhatjuk magunkat.

Még egy erős érv szól azonban amellett, hogy egyszerűen olyan állapotként fogjuk fel a szabadságot, amelyben nem érezzük tehetetlennek magunkat. Az ókori sztoikusok és epikureusok azt hangsúlyozták, hogy a "mozgástérnek" tekintett szabadság keresése a szabadság utáni vágyak értelmében maga is szükségképpen a tehetetlenség érzésének egy forrása. A tehetetlenség érzésétől való teljes szabadság viszont minden embernek elérhető – zsarnokságokban is, "szabad" társadalmakban is. A hiánytalan szabadság az, érveltek, ha mindig képesek vagyunk azt csinálni, amit pillanatnyilag ténylegesen csinálni akarunk. E szabadság elnyeréséhez ugyanakkor vagy olyan hatalmasságnak kell lennünk, akinek lábai előtt hever az egész világ, vagy pedig annyira rugalmasnak, hogy akaratunk mindig ahhoz igazodjon, ami amúgy is elkerülhetetlenül bekövetkezik. Nyilván az utóbbi a könnyebb. Ha úgy alakítod a vágyaidat, hogy mindig azt akard tenni, amit tenned

kell, akkor sohasem érhet csalódás. "Ne kívánd, hogy az események úgy alakuljanak – int Epiktétosz –, ahogy te szeretnéd. Inkább a kívánságaidat szabd az események alakulásához, meglátod, nyugodt lesz életed folyása."

A "ténylegesen érzett" és a "rendelkezésre álló" szabadság ellentéte a szabadság két különböző eszményét feltételezi. Az egyik a lehető legkevesebb tehetetlenség érzésének, a másik – a lelkiállapotra gyakorolt hatástól függetlenül – a lehető legtöbb nyitva álló alternatívának az eszménye. Az első felfogás szerint valaki csak annyira szabad, amennyire azt teszi, amit akar, és akkor, amikor akarja; a második szerint viszont csak akkor szabad valaki, amikor számottevően többet tehetne, mint amennyit éppen tenni akar. Annak eldöntése, hogy a szabadság melyik fajtája a megfelelőbb *eszmény,* egymással szembenálló értékmérőket feltételezhet, de a dolgok átgondolása után látni fogjuk, hogy – az értékekre vonatkozó kérdésektől függetlenül – a rendelkezésre álló szabadság szerinti elemzés szabatosabb magyarázata a szabadság mindennapi felfogásának (vagy a "szabad" szó jelentésének).

Tegyük fel, hogy *t* pillanatban Szabó János ezer dolgot csinálhat, de azt az egyet nem, amit a leginkább akar, Kovács János viszont csak egy dolgot tehet, de történetesen ez éppen az, amit a legjobban szeretne tenni. Ha a szabadságot egyszerűen úgy fogjuk fel, mint a tehetetlenség érzésének hiányát, akkor Kovács szabadabb, mint Szabó. A rendelkezésre álló vagy "mozgástér" szerinti szabadság modellje alapján Szabó nemhogy szabadabb, mint Kovács, de Kovács egyáltalán nem szabad. Mert ha a körülmények csupán egyetlen dolgot engednek neki, akkor kénytelen ezt tenni (bármennyire is önként teszi). Meg inkább belátható, hogy a rendelkezésre álló szabadság szerinti elemzés áll a józan észhez közelebb, ha azt az esetet is szemügyre vesszük, amelyben Szabó ezer dolgot csinálhat, *köztük* azt is, amit a legjobban szeretne tenni, Kovács viszont csak azt az egy dolgot teheti, amit leginkább akar. A tehetetlenség érzésének hiányára építő modell szerint Szabó és Kovács között a szabadságot tekintve egyáltalán nincs különbség, noha túl azon, hogy Szabó és Kovács egyformán elégedett, Kovácsot szuronnyal a hátában kényszerítik a cselekvésre! E csak hozzávetőlegesen felvázolt példák nagyon is arra vallanak tehát, hogy a szabadság és a szükségletek kielégítése (vagy az elégedettség) nem ugyanaz.

Mindazonáltal lehetséges, hogy csak a szükségletek kielégítésének eszközeként *értékes* a (rendelkezésre álló) szabadság. Ha így van, akkor a szabadságot csak abban az esetben indokolt előnyben részesítenünk, amikor szükségleteink kielégítése nélküle nem lenne garantálva. De akármiért is értékeljük nagyra a szabadságot – akár csupán eszközként, akár önmagában is célként –, nem szabad összetévesztenünk azt más, vele összekapcsolható javakkal. Egyesek ebből azt az elhamarkodott következtetést vonhatják le, hogy bármi legyen is a szabadság, a fontos javak egyikének kell lennie. Ez azután arra készteti őket, hogy még a lehetőségét is elutasítsák az összeütközésnek a szabadság és más fontos jó dolgok között. Az olyan szabadságot, amely nincs összhangban az elégedettséggel, nem tartják valódi szabadságnak, e ragyogó

nevet kiérdemlő szabadságnak. Tisztességesebb elismernünk – és élesebb ítélőképességre is vall azt mondanunk –, hogy a szabadság csak a sok értékes dolog egyike. Amikor számításba veszünk más értékeket is, előfordulhat, hogy nem éri meg az árat, amit fizetnünk kellene érte. Olykor a boldogság felé vezető legegyenesebb út a korlátozás. Ebből azonban nem következik, hogy "az igazi" szabadság korlátozás. Ez csak annyit jelent, hogy a szabadság és a boldogság két különböző dolog, s hogy nem mindig kaphatunk meg mindent.

A társadalmi és a politikai kérdések filozófusa számára nem ugyanolyan érdekes a korlátozás és a kényszer minden fajtája. Ha van olyan szabadság, amely megérdemli, hogy a tulajdonképpeni "politikai szabadságnak" vagy "cselekvési szabadságnak" nevezzük, úgy az a korlátozás egy sajátos fajtájának, a kényszernek a hiánya. Az a helyzet, amelyben nem avatkoznak bele – szándékosan és erőszakos módon – emberi lények más emberi lények ügyeibe. A kényszernek két fő formája van. Az egyik az olyan közvetlen erőszak vagy akadályozás, mint a szuronnyal döfködés vagy a bebörtönzés. A másik a kényszerítő hatalommal egyértelműen alátámasztott fenyegetés. A fenyegetés útján megvalósuló kényszer eseteiben bizonyos értelemben rábízzák az áldozatra, hogy válasszon, engedelmeskedik-e vagy viseli a (valószínű) következményeket. De ha az engedelmeskedés alternatívája valami elképzelhetetlen szörnyűség – például egy gyerek halála –, akkor az embernek valójában nincs más választása, mint hogy engedelmeskedik. Az ellenállhatatlanul kényszerítő fenyegetés és a pusztán vonzó ajánlat a két véglet. A közbülső esetekben a fenyegetés tulajdonképpen megszabja az engedelmeskedés megtagadásának árát, s a megfenyegetett személyre hagyja annak eldöntését, vajon az megér-e neki annyit. Minél magasabb az engedelmeskedés megtagadásának ára, a dolog annál kevésbé tűnik majd számára választhatónak. A fenyegetések e közbülső példái inkább hátunkra vehető terhekhez, semmint bilincsekhez, kötelékhez vagy szuronyokhoz hasonlítanak, amennyiben nehezebbé teszik ugyan az egyik alternatíva választását, de nem teszik lehetetlenné. Ebben az értelemben mondhatjuk kényszerítőnek a társadalmilag nemkívánatos magatartásra kivetett adókat. Ezek valóságos tilalmak nélkül veszik el az ember kedvét valamitől. Ám azért nagyon is hatékonyan akadályozzák.

Szemügyre kell meg vennünk a korlátozások (köztük a különböző formájú kényszerek) és a *képességek hiánya* közötti, nem kevés nehézséget okozó megkülönböztetést. Ahogy Helvétius írja: "nem a szabadság hiánya, ha nem tudunk repülni, mint egy sas és úgy úszni, mint egy cethal", De miért nem? Ha egy emberi lény épp ezeket a dolgokat akarná csinálni, vajon nem gyötörne-e a tehetetlenség érzése? Saját testi felépítése és a természet törvénye éppoly hatékonyan akadályozza meg őt abban, amit csinálni akar, ahogy a rendőrök szuronya és az állam törvénye másokat.

A problémát érzékelő gondolkodó ezen a ponton két ellentétes késztetést érez. Miután már magáévá tette azt a nézetet, hogy a szabadság lényegében a tényleges és a lehetséges vágyak korlátozásának hiányát jelenti, fenn akar tartani esetleg valamilyen szimmetriát a korlátozások különböző fajtái között. Tehát elemzését

a lehető legáltalánosabbá téve a következőképpen okoskodhat: akkor értelmes egy lehetséges korlátozásról beszélnünk, amikor értelmesen beszélhetünk valamilyen lehetséges vágyról. Egy vágyat bármi korlátozhat, még egy természettörvény is. A korlátozások továbbá belsők is lehetnek, nem csupán külsők. A szegénység, az akaratgyengeség vagy a tudatlanság tartósan megakadályozza, hogy az emberek azt tegyék, amit akarnak, vagy amit akarhattak volna. Mindaz, ami egy tényleges vagy feltehető vágy teljesülését akadályozza, *korlátozás*. Mivel a szabadság a korlátozás hiánya, ebből következően azt, amit nem vagyunk képesek megtenni, bármi is legyen ennek az oka, nem tehetjük szabadon.

Ugyanakkor összekuszálhatja a kérdést, ha megengedjük, hogy a "szabad" és a "nem szabad" szavaknak ennyire sok jelentése legyen. A meglódult képzelet tárgyait illetően *kívánságainknak* talán nincs is határa, de nem *vágyhatunk* komolyan mindenre, amit szeretnénk. Az ötéves gyerek szeretne esetleg a napocskán sétálgatni, ahogy a felnőtt is kívánhatja, hogy bárcsak újra gyerek lenne, de aki tudja, hogy ezek képzeletbeli célok, az azt is tudja, hogy – fogalmi okokból – lehetetlen *akarnia* a megvalósulásukat. A szabadságot nem hóbortos kívánságokkal, hanem meglévő és lehetséges vágyakkal kell összefüggésbe hoznunk. Még ha azt is gondolnánk (noha nem kellene azt gondolnunk), hogy az emberek végtelenül sokféle dolgot akarhatnak vagy kívánhatnak, annak, amit tehetnek, egészen biztos, hogy szigorú határai vannak. Siránkozhatok, hogy nem születtem Winston Churchillnek, hogy nem vagyok matematikai zseni vagy potenciális súlyemelőbajnok, hogy nem tudok világra hozni egy csecsemőt, vagy lenni is, meg nem is egyazon pillanatban. Ám ha e természetes korlátozottságainkat úgy jellemeznénk, mint szabadságunk korlátozottságait, úgy üres frázisra épülne siránkozásunk. "Lenni annyi, mint valamilyennek lenni" – írta Santayana. Az, hogy én ilyen vagyok, nem pedig olyan, nem szabadságom természetes korlátja, hanem létezésem eleve fennálló, szükségszerű következménye. Mindazonáltal, ha a *Szép új világ* valamelyik alsóbbrendű osztályában láttam volna meg a napvilágot, alsóbbrendűségre kondicionált lombikbébiként, akkor – azt hiszem – legalábbis érthető lenne azon keseregnem, hogy miért nem áll *szabadságomban* valamely magasabb rendű képesség megvalósítása. Bár nyilvánvalóan nehéz meghúzni a határvonalat a képességeknek a szabadság hiányaként felfogható hiánya és a többi eset között, mindent meg kell tennünk a gondos szétválasztás érdekében. Amennyiben ugyanis *mindegyiket* a szabadság hiányának tekintjük, úgy a hiánytalan szabadság egy tökéletesen üres és megközelíthetetlen eszménnyé válik.

A társadalommal és a politikával kapcsolatos eszmecserékben a szabadság hiánya mindenesetre a képességeknek nem akármilyen, hanem nagyon is sajátos hiányát jelenti. Azt ugyanis, amit közvetlenül vagy közvetve más emberi lények kényszerítő hatalma okoz. Talán akkor járunk el a legbölcsebben, ha Isaiah Berlint követjük, aki úgy véli, hogy "a cél elérésére való képtelenség önmagában nem jelenti a politikai szabadság hiányát." Fontos azonban hangsúlyozni, hogy

az idézett állítás csak azért vitathatatlanul igaz, mert szerepel benne a "politikai" szó. Azzal alakíthatunk tehát ki egy kompromisszumot az ilyen ellentétes attitűdök között, hogy azt mondjuk, a politika és általában a társadalom filozófiája csak annyiban foglalkozik a szabadsággal, amennyiben az a mások által gyakorolt kényszer hiányaként fogható fel. Nincs semmi kivetnivaló abban, ha az etika és a metafizika esetleg többféle korlátozással foglalkozik. Ott ily módon sokkal szélesebb körét vázolhatjuk fel azoknak az eseteknek, amelyeknél elmondhatjuk, hogy azt, amit képtelenek vagyunk megtenni, nem áll szabadságunkban megtenni – bár, mint láttuk, még az etikában és a metafizikában is határt kell szabni ennek az elvnek.

Egy utolsó figyelmeztetés. Gyakran a nyomor, a betegség, a tudatlanság és a többi "belső negatív korlát" maga is a szándékosan létrehozott és korántsem megváltoztathatatlan társadalmi intézmények közvetett eredménye.

2. „Szabad valamitől" és „szabadságában áll"

Amikor valaki kijelenti, hogy szabad, meglehetősen világosan tudhatja, mi az, ami szabadságában *áll*, miközben azzal koránt sincs esetleg tisztában, hogy *mitől*, miféle korlátozásoktól szabad. Mindössze annyit akar esetleg mondani, hogy most *semmi sem* akadályozza X megtételében. Ebben az esetben tudatosan az előtte most nyitva álló lehetőséget hangsúlyozza. Annak megvilágításához, hogy mire gondol, ekkor nincs szükség a hiányzó korlátozások leírására. Mint láttuk, ha a kérdéses *X* olyasmi, ami általában majdnem mindenkinek szabadságában áll, úgy amíg a beszélő nem tisztázza, hogy az *X* megtételére irányuló vágya korábban milyen, most már elhárult akadályokba ütközött közelebbről, észrevétele zavarba ejtő lehet számunkra. Amikor ez a nehézség nem merül fel, az egyértelműség nem igényli a hiányzó sajátos korlátozások leírását.

Más esetekben a beszélő a szabadsággal kapcsolatban elsődlegesen vagy kizárólag azt hangsúlyozza, hogy megszűnt egy sajátos korlátozás. Lehet, hogy egyszerűen azért állítja például, hogy "szabad", mert egy adott vágyat tekintve elhárult valamilyen gyűlölt akadály, bár ugyanennek a vágynak a teljesülése még más akadályokba is ütközhet. Megjegyzése kizárólag azt emeli ki, hogy ez a korlátozás megszűnt. Az újonnan megszerzett szabadság, amire hivatkozik, egyáltalán nem vonja maga után, hogy többet tud *tenni,* mint korábban. Szabad *valamitől, X* megtételének valamely akadályától. Az, hogy végre megszabadult e nyomasztó tehertől, nagy megkönnyebbülésnek tűnhet számára. Ám továbbra sem tudja megtenni esetleg *X*-et. Egészen szélsőséges esetben a beszélő egyáltalán nem törődik a jövőbeli *cselekedetekkel.* Amikor megállapítja, hogy szabad a *K korlátozástól,* esetleg egyáltalán nem akar beszélni az újonnan választható alternatívák meglétéről. Lehet, hogy kizárólag valamilyen utálatos körülmény megszűnése foglalkoztatja. Nem érdekli különösebben, hogy miként hat ez *más* vágyaira vagy lehetőségeire. Talán egyszerűen gyűlöli ezeket a láncokat, és "szabadságát" úgy tekinti, mint ami csakis abból áll, hogy ezek nem korlátozzák többé. Ebben a korántsem szokatlan esetben a valamitől való

szabadság nem von maga után új szabadságot valamire; kivéve azt, hogy most olyan helyzetben van, amelyben azok a meghatározott dolgok, amelyektől állítólag szabad, már nem korlátozzák.

A gyakoribb eset azonban az, hogy amikor a megszűnt korlátozás nyelvezetet használjuk, egyúttal azt is feltételezzük, hogy van valami, amit meg akarunk (vagy idővel majd meg akarunk) tenni, s aminek megtételében akadályoz minket a korlátozás, s hogy az ettől a korlátozástól való szabadság azt jelenti, hogy most már meg tudjuk azt tenni. A szokásos esetben tehát a "valamitől való szabadság" és a "valamire való szabadság" az érem két oldala, amelyek feltételezik egymást, s nem jelentik, mint azt egyes szerzők sugallták a szabadság két alapvetően eltérő fajtáját. Valójában nehezen adhatunk teljes jellemzést egy korlátozásról anélkül, hogy ne említenénk azokat a vágyakat, amelyek teljesülését akadályozza vagy akadályozhatja (vagyis vágyakat az *attól* való szabadság vágyán túl). A férfi, aki a válás kimondása után azt mondja nekünk, hogy most már szabad (feltehetőleg *attól* a nőtől, aki a felesége volt), nem sokat közöl velünk, amíg hozzá nem teszi, hogy közelebbről melyek azok a vágyai, amelyek nem teljesülhettek, amíg házassága fennállt, s amelyek most már teljesülhetnek. E közelebbi meghatározás nélkül csak azt tudjuk, hogy nincs felesége, s hogy ez meglehetősen boldoggá teszi. Ám mint láttuk, lehet, hogy amikor azt mondta, szabad, nem is gondolt többre.

Egy adott pillanatban szabadon tehet valaki bizonyos dolgokat, miközben nem áll szabadságában megtenni más dolgokat. Pontosan úgy, ahogy egy adott vágyat tekintve szabad lehet valamilyen korlátozástól, noha egy másfajta korlátozástól nem az. Az a minden közelebbi meghatározás nélküli kérdés, hogy valaki "szabad"-e, hosszú és részletes választ igényelhet. (Persze a szövegösszefüggésből rendszerint kiolvasható, hogy melyek azok a meghatározott vágyak és korlátozások, amelyekről szó van.) A helyzet még áttekinthetetlenebb, amikor politikai aktivisták harcolnak "a szabadságért", vagy annak valamilyen jelzővel minősített sajátos fajtájáért.

A szabadsággal kapcsolatos fogalmilag kihagyásos megfogalmazások szabatos olvasata rendszerint olyan alakot ölt, amit a következő sémával érzékeltethetünk.

„---szabadon---tól/től
szabad---t tenni (vagy nem tenni, ezzé vagy azzá válni,
ezt vagy azt megtenni)"

Az első üres helyet annak a személynek (vagy azoknak a személyeknek) a megnevezésével tölthetjük ki, akinek (vagy akiknek) a kérdéses szabadságot tulajdonítjuk. A másikat valamilyen kényszerítés vagy korlátozás megállapításával. A harmadikat pedig annak a cselekvésnek, nem cselekvésnek, állapotnak vagy birtoklásnak a megjelölésével, amit a kérdéses személy vagy beszélő ténylegesen, illetve feltételezhetően kívánatosnak tart. (Figyeljük meg, hogy a formula milyen kétértelműséget rejthet magában!) Amikor egyesek

politikai szabadságáról beszélünk, a korlátozás kényszerítés lesz, s ekkor az állítás legteljesebb formája, nem csupán az alkalmazott korlátozás módját jelöli, de azt is (egy negyedik üres hely kitöltésével), hogy kik élnek a kényszerrel. Azt, hogy a sémán belül melyik üres hely a legfontosabb azon az összefüggésen múlik, amelyben az adott állítás elhangzott, s amit mondani akarnak vele azoknak, akiknek szól.

3. Kinek a szabadsága?

Vannak esetek, amikor az első üres hely egyértelmű kitöltése ugyanolyan fontos, mint a többié. Ez különösen akkor igaz, amikor az emberek kritikátlanul használnak a szabadság alanyát nem említő kifejezéseket, vagy olyan jelszavakat, amelyek azzal a primitív eszközzel rejtik el kétértelműségüket, hogy a "szabadság" szó jelentését egy jelző hozzáadásával módosítják. Maurice Cranston emlékeztet minket: az amerikai polgárháborúban mindkét oldalon azt állították (nem is alaptalanul), hogy a szabadságért harcolnak. Míg azonban az északiak a rabszolgáknak azt a szabadságát értették ezen, hogy tetszésük szerint mehessenek bárhová *tulajdonosaiktól szabadon,* a déliek az államoknak azt a szabadságát, hogy *a szövetségi kormányzattól szabadon* hozhassák meg saját törvényeiket. A valamilyen jelzővel módosított "szabadságot" illetően pedig Cranston azt írja, hogy "amikor a konzervatívok »gazdasági szabadságról« beszélnek, ezt rendszerint úgy kell érteni, mint »a nemzetgazdaság szabadságát az állami ellenőrzéstől«, amikor viszont a szocialisták védelmezik »a gazdasági szabadságot«, akkor ez »az egyen szabadsága a gazdasági nehézségektől«[

Azokat az embereket, akik nagy ékesszólással és tettetett szabatossággal valamilyen jelzővel módosított szabadságról beszélnek, mindig fel kellene kérni a séma összes üres helyének kitöltésére. Ez nem azt jelenti, hogy a jelzős módosítások nem lehetnek hasznosak, csak azt, hogy veszélyesek lehetnek. Mi is különbséget tettünk az imént a korlátozások jellege szerint a "politikai szabadság" és az általában vett szabadság között, ám a "politikai szabadság" éppúgy jelentheti a cselekedetek – a "politikai cselekedetek" – egy olyan körének megkülönböztetését, amely bármely eszközzel akadályozható, mint azoknak a személyeknek egy bizonyos körét – "a politikai tisztségviselőkét" vagy akár a polgárokét –, akiknek a szabadsága kérdéses. Röviden, ha a módosító jelző értelmezéséhez kifejezetten útmutatást kapunk, úgy a séma kitöltetlen helyeinek bármelyikére utalhatunk vele.

4. Pozitív és negatív szabadság

Gyakran mondják, hogy a szabadságnak két alapvető fogalma, fajtája vagy eszménye van, a pozitív, illetve a negatív, s hogy az ideológiák aszerint állnak szemben egymással, hogy melyiket alkalmazzák vagy hangsúlyozzák – az egyiket, a másikat, avagy mindkettőt. Noha a megkülönböztetésnek nagy jelentőséget tulajdonító szerzők gyakran jutottak el fontos meglátásokhoz, megőrzendő nézeteiket az itt adott "egyetlen fogalom" elemzés alapján

gazdaságosabban fejezhetjük ki. Azok a gondolkodók ugyanis, akikre utalok, azzal érvelnek, hogy a szabadságnak két külön fogalma van, s csak az egyik (a "negatív") jelentését ragadhatjuk meg a korlátozás hiányaként. E filozófusok úgy gondolják, lehetséges, hogy *X* megtételére vonatkozó vágyunkat tekintve minden korlátozástól szabadok vagyunk, ám mégsem *tehetjük X*-et szabadon. És arra a következtetésre jutnak ebből, hogy a "pozitív szabadság" (ami szabadság valamire) nem egyszerűen a kényszer hiánya.

A pozitív és negatív szabadság közötti megkülönböztetés ilyen bemutatása azonban, úgy gondolom, csak a korlátozás fogalmának mesterkélt leszűkítésével tűnik meggyőzőnek. A korlátozások fajtái között két, egymást keresztező megkülönböztetést tehetünk, s mihelyt felismertük e megkülönböztetéseket, a "két fogalom" elemzés egy látszólagos alapja megszűnik. Az egyik a pozitív és a negatív, a másik a belső és a külső korlátozások közötti megkülönböztetés. Kétségtelen, hogy vannak negatív korlátozások: a hiányzó pénz, erő, ügyesség vagy tudás nagyon is megakadályozhat valakit abban, hogy megtegye, illetve megszerezze, amit esetleg szeretne, vagy hogy azzá váljon, akivé esetleg válni akar. Mivel e feltételek hiányok, "negatív" jellegűek. Mivel pedig akadályok lehetnek, korlátozások.

A "belső" és a "külső" korlátozások közötti megkülönböztetés módja természetesen attól függ, meddig terjednek szerintünk énünk határai. Ha annyira leszűkítjük az ént, hogy dimenziók nélküli, nem-tapasztalati valamivé válik, akkor *minden* ok külső. Más leszűkítő felfogások az én "belső magjának" tulajdonítják a végső alapelvek valamilyen csoportját, "a belsővé tett értékeket" vagy a végső célokat, illetve vágyakat, minden alacsonyabb rendű vágyat, szeszélyt és óhajt pedig a merőben "tapasztalati énhez" vagy az énhez képest teljesen külsődleges világhoz utalnak. Ha a belső és külső korlátozások közötti megkülönböztetésnek *politikai* célt kell szolgálnia, akkor a legegyszerűbb talán egy pusztán térbeli kritériumot alkalmaznunk: a külső korlátozások azok, amelyek testünkhöz-lelkünkhöz képest kívülről jönnek, s minden más korlátozás, legyen az izomláz, fejfájás vagy önfejű "alantas" vágy, belső. A megkülönböztetés során ezzel a széles értelemben vett "teljes énre", nem pedig az én legbelsőbb "belső magjára" építenénk.

Az imént bemutatott két megkülönböztetés egymást keresztezve négy kategóriát teremt. A fejfájások, a rémképek és a kényszerképzet jellegű vágyak *belső pozitív korlátozások;* a tudatlanság, a gyarlóság, valamint a tehetség és az ügyesség fogyatékosságai *belső negatív korlátozások;* a csukott ablakok, a bezárt ajtók és a hátunknak szegezett szuronyok *külső pozitív korlátozások;* a pénz, a közlekedési eszköz vagy a fegyverek hiánya pedig *külső negatív korlátozás*. A szabadság a negatív korlátozásoktól a hiány hiánya, vagyis egy olyan feltétel jelenléte, amely megengedi a cselekvés egy adott fajtáját. Amikor egy ilyen feltétel jelenléte a személyhez képest külsődleges, rendszerint lehetőségnek, amikor belső, képességnek nevezzük. De nem minden lehetőséget vagy képességet teremtő hiányzó feltétel negatív korlátozás. Csak azok

minősülhetnek korlátozásoknak, amelyek hiánya az elvárható vagy helyénvaló eljárás valamely normájától komoly eltérést jelent, vagy amelyek hiánya akár a cselekvő, akar egy meghatározott későbbi bírálója valamilyen gyakorlati érdekét tekintve valamiképpen fontos szempont lehet.

Ha csak pozitív tényezőket számítunk korlátozásnak, akkor a koldus azt a (tényleges vagy lehetséges) vágyat illetően, hogy vegyen egy limuzint, szabad lehet a korlátozásoktól. De természetesen *nem áll szabadságában*, hogy vegyen egy limuzint. Ha viszont csak a negatív korlátozásokat vesszük figyelembe, akkor az idült alkoholista és a súlyos beteg vagy a kómában fekvő ember korlátozásoktól szabadon intézheti ügyeit, noha természetesen egyiknek sem áll szabadságában ebben az értelemben *cselekedni*. Mihelyt elismerjük azonban, hogy a korlátozások belsők és negatív jellegűek is lehetnek, nem kell többé arról beszélnünk, hogy a szabadságnak két különböző fajtája van, s ezek közül csak az egyiknek van köze a korlátozásokhoz. A korlátozás olyasmi – akármiből álljon is –, ami valakit megakadályoz abban, hogy megtegyen valamit. Ezért, ha semmi sem *akadályoz abban* engem, hogy *X*-et megtegyem, akkor *szabadságomban áll* megtenni *X*-t. És megfordítva, ha szabadságomban áll megtenni *X*-et, akkor semmi sem *akadályoz abban*, hogy *X*-et megtegyem. A "valamire való szabadság" és a "valamitől való szabadság" között ily módon logikai kapcsolat van, s nem létezhet sajátos "pozitív" szabadságunk *valamire,* ami ne lenne ugyanakkor szabadság *valamitől.*

Mindazonáltal nem gondolom, hogy kárt okoz, ha a negatív korlátozások hiányát "pozitív szabadságként", a pozitív korlátozások hiányát pedig "negatív szabadságként" jellemezzük, *feltéve hogy* (1) a pozitív és a negatív szabadságot egyformán szükségesnek tartjuk ahhoz, hogy valakit bárki megszorítások nélkül szabadnak mondjunk; (2) egyiket sem tartjuk "magasabb rendűnek", "alantasabbnak" vagy belsőleg értékesebbnek a másiknál; és (3) egyiket sem értelmezzük a korlátozások hiányától teljesen különböző módon.

5. Önkorlátozás

Így legtöbben *úgy érezzük, hogy akkor sem szabad* olyasmit tennünk, amit a jogszabályok és az általunk elismert hatóságok tiltanak, ha ténylegesen nincsenek külső akadályai és az engedetlenségből még hasznot is húznánk. Ilyenkor nem a külső korlátok és fenyegetések korlátoznak minket, hanem a belső gátlások. Az, hogy a belső korlátozást úgy tekinthetjük-e, mint az én cselekvési szabadságának leszűkítését, az énre vonatkozó modelltől függ, vagyis attól, hogy a "teljes én" mely elemeit tartjuk a legkevésbé elválaszthatónak tőle. Ha valamilyen belső elem – valamilyen ösztön, kínzó epekedés, határozatlan állapot, erős megengedhetetlen vágy, avagy neurotikus kényszerképzet – akadályoz meg minket abban, hogy azt tegyük, amit a legjobbnak gondolunk, akkor a tilalmat kiadó belső parancsnokot idegen erőként, egyfajta "bennünk rejlő ellenségként" kezeljük. Ha viszont egy magasabb rendű vágy áll a tilalom mögött, és az, ami meghiúsult, nagyobb intenzitású ugyan pillanatnyilag, de alacsonyabb rendű, úgy

azonosulunk a személyes rangsorunkban magasabb fokon álló vággyal, és a korlátozás alanyának, nem pedig tárgyának tekintjük magunkat. Amikor a lelkiismeret, maguknak a tiltó szabályoknak a "belsővé tett hatósága" korlátozza azt a kívánságunkat, hogy megtegyünk valamit, ami tilos, azonosulunk lelkiismeretünkkel, és visszaverjük a személyes tisztességünket fenyegető makacs alsóbbrendű vágyat, amit nem ismerünk el a magunkénak, bármennyire is "bennünk" van történetesen.

Az az ember, aki nem rangsorolja szükségleteit, céljait és eszményeit, s akinek arról sincs világos felfogása, hogy saját belső térképén hol tartózkodik ő valójában, csatatér lenne az őt ide-oda rángató és reménytelenül szilánkokra törő alkotóelemek számára. Az ilyen ember elveszítené autonómiáját, s nem azért, mert puszta konformista, aki másodkézből kölcsönözte valamennyi értékét, mivel szükségletei, eszményei és skrupulusai tökéletesen valódiak és eredetiek is lehetnének, hanem azért, mert hiányzik ezeknek az értékeknek a rangsorolása és belső rendje. E rossz, szélsőséges formájában pedig általában végzetes állapotot nevezte el Durkheim "anómiának". Érdemes megjegyeznünk, hogy a szabadságot a korlátozás hiányának tekintő egységes elmélet miért beszél érthető módon az anómiáról úgy, mint valamilyen nem szabad helyzetről. A fegyelmezetlen vagy anómiában szenvedő embert nem úgy látjuk, mint jól meghatározott személyiséget képletesen, illetve a szó szoros értelmében hátához szegezett szuronyokkal, vagy körülvéve minden oldalról korlátokkal, zárt ajtókkal és csukott ablakokkal. Inkább egy járművekkel zsúfolt, közlekedési rendőr és jelzőlámpa nélküli út van előttünk. A legkülönbözőbb sebességgel jönnek-mennek és válnak semmivé a vágyak, a késztetések, a célok. Az örökös belső összeütközéseknek, nehézségeknek és forrongásoknak kitett fegyelmezetlen ember akkor sem szabad, ha nem korlátozza sem a külvilág, sem egy belső kormányzó. Vagy változtatva a képen, a látható béklyókat tekintve szabad ember, a saját igényeiből fonott kötelek azonban gúzsba kötik. Napjaink találó fordulatával, egy sor "kiakadás" gátolja. Amikor "azt csinálhatna, amit akar", lehetőségei felülmúlják azt a képességet, hogy rendet teremtsen közöttük kívánságainak rangsorolása alapján. Meg van zavarodva, nem találja a helyes irányt, unalom és tehetetlenség gyötri. Azt várja, hogy mint valami gyereknek, egyszerűen mondjak meg neki újból, mit kell tennie.

6. Szabadság, mint autonómia

Van a "szabad" szónak egy eddig nem említett olyan használata is, amely egy másféle és jóval meggyőzőbb értelemben teszi lehetővé, hogy különbséget tegyünk a szabadság pozitív és negatív fajtája között. E szóhasználat elsősorban – és feltehetőleg eredetileg is – nem egyénekre, hanem államokra és más intézményekre vonatkozott. Elkerülhetetlen kiterjesztése az egyes emberi lényekre annak a jól kimunkált parapolitikai metaforának részeként ment végbe, amely olyannyira árnyalja Platón időszaka óta az emberi szellemről kialakított felfogásunkat. Ahhoz, hogy megértsük e kiterjesztett használatot, érdemesnek

tűnik szemügyre vennünk először a kifejezés államokra vonatkozó, szó szerinti használatát, hiszen ez sokkal világosabb. Ha egy nemzet a másik gyarmata, úgy egészen addig nem mondható szabadnak, amíg el nem nyeri függetlenséget. Ezt megelőzően kívülről kormányoztak, most belülről kormányozzák. Az így felfogott szabadság és a függetlenség tehát nem más, mint önkormányzat. A függetlenséget jelentő szabadság, amikor államokról van szó, első pillantásra nemigen illeszthető bele az egységes "korlátozás hiánya" modelljébe (habár némi átalakítással hozzáigazítható). A "szabad állam" lehet polgárai vagy más államok számára nagyon csekély szabadságot adó nyomorúságos zsarnokság. Az önkormányzatról kiderülhet, hogy elnyomóbb rezsim az idegen megszállókénál. Mindazonáltal ettől még az állam lehet politikailag független, szuverén, belülről kormányzott és így szabad.

Gyakran mondják hasonló értelemben az egyénről is, hogy szabad, mert cselekedeteit személyiségének uralkodó része vagy "valódi énje" kormányozza, s nincs alávetve olyan – külső vagy belső – idegen hatalomnak, amelynek a fennhatóságába ne egyezett volna bele. Tegyük fel, hogy Szabó János nem kevesebbet akar, mint azt, hogy minden tényleges és lehetséges vágya szabad legyen a korlátozásoktól. Annyi nyitva álló választási lehetőséget akar, amennyi csak lehetséges, különösen a számára legfontosabb dolgokban. Meggyőződése, hogy leginkább Kovács János tudja elérni ezt az állapotot. Ezért minden egyes neki szóló tanácsnak parancsként engedelmeskedve alárendeli magát Kovács felügyeletének. A példa még frappánsabb lesz, ha Szabó e törekvését visszavonhatatlanná teszi. Nem maga határozza meg, hogy mit cselekedjen, de ezért bőséges osztalékot kap kielégítésként, hiszen így inkább hozzájut minden egyes dologhoz, amit kíván, vagy amit majd egy nap kívánhat. (Önmaga irányítása *nem* tartozik azok közé a dolgok közé, amiket kíván, s ezt nem is tartja olyan fontosnak, hogy majdani visszaszerzésének lehetőségét fenntartsa magának.) Annak sincs akadálya, hogy "szabad légkört" és "valódi alternatívákat" kívánjon. Szabó életét ebben az esetben ezekre a célokra is gondolva alakítja ki jóakaratú vezetője, Kovács. Nos, ha a kép nem ellentmondásos, a helyzet azzal állítható párhuzamba, amikor egy nemzet egy bölcsebb jóakaratú hatalom gyarmatává válva szabadul meg a korlátozásoktól. Az alany mindkét esetben növelheti a korlátozásoktól való szabadságát – feladva valamit az önmaga kormányzására vonatkozó hatalomból. Mindkét példa megmutathatja, hogy az önkormányzat a szabadság más fajtája, mint a korlátozás hiánya.

Azt gondolom, hogy továbbra is beszélhetünk az önkormányzatról "szabadságként", csakhogy anélkül, hogy elköteleznénk magunkat egy olyan nézet mellett, hogy az önkormányzat a szabadság sajátos, a korlátozásmodell alapján nem elemezhető fajtája. A szabadság különböző "fogalmairól" gyakran kiderül, hogy valójában különböző értékítéletek, amelyek "a szabadság mindig jelenlévő vonatkozásaiból csupán egynek tulajdonítanak jelentőséget" – mindig egy másik osztállyal szembeállítva

a cselekvők egyik osztályának, a kívánságok vagy a nyitott lehetőségek egyik osztályának, a megszűnt korlátozások egyik osztályának. Az egyéni önirányítást szerintem éppen azon az alapon lehet szabadságnak nevezni, hogy egy meghatározott vágy, illetve lehetőség mindent felülmúló jelentőségét hangsúlyozzuk. Azét ugyanis, hogy mindenki maga dönthesse el, mit kell tennie. E tényleges vagy lehetséges vágyat illetően még a bölcs és jóindulatú külső irányítás is korlátozás. Nem alaptalan tehát *ennek* a korlátozásnak a hiányát (vagy az önirányítás érvényesülését) szabadságnak neveznünk. Ugyanilyen módon emelhetünk ki szinte bármit *valamely* tényleges vagy lehetséges vágy korlátozásaként. Vagyis bárminek (például a felhős égboltnak) a hiányát is aposztrofálhatjuk "igazi", avagy "pozitív" szabadságként. Az önirányítás vágyát azon az alapon emeljük ki és ruházzuk fel sajátos ranggal, mert elismerjük, hogy ez a legfontosabb vágy. Azoknak, akik annyira jelentősnek tartják az önirányítás vágyát, hogy ennek kielégítése nélkül számottevő mértékben kevés vágyukat elégíthetik ki, minden okuk megvan arra, hogy kizárólag *ennek* a korlátozásnak a hiányára tartsák fenn a "szabadság" szót. Legfőbb kívánságunk ilyen kiemelése nem teljesen önkényes vagy szubjektív dolog. Komoly érvek szólnak amellett, hogy az önkormányzat előfeltétele más elismert értékeknek, mindenekelőtt a méltóság, az önbecsülés és a felelősség válik lehetetlenné nélküle.

(Forrás: Joel Feinberg: Társadalomfilozófia. Osiris, Budapest, 1999. 15-32.)

John Rawls

AZ IGAZSÁGOSSÁG KÉT ELVE

Lássuk akkor a két elv első megfogalmazását:
Először minden személynek egyenlő joga van a másokéval összeegyeztethető legkiterjedtebb alapvető szabadságra. Másodszor a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeknek úgy kell alakulniuk, hogy

a) okkal várhassuk, hogy mindenki számára előnyösek, s ugyanakkor
b) olyan pozíciókhoz és hivatalokhoz kötődjenek, amelyek mindenki előtt nyitva állnak.

A második elvben van két homályos jelentésű kifejezés nevezetesen a „mindenki számára előnyös" és a „mindenki előtt nyitva állnak". Értelmük meghatározása a 13.§-ban majd az elv újabb meghatározásához vezet. Az első elv értelmezésével a 39.§-ban foglalkozom, a két elv rögzítésére a 46.§-ban kerül sor.

Általánosságban azt jegyzem meg először, hogy a két elv – mint már mondtam – elsősorban az alapszerkezetre vonatkozik. Ezeknek kell kijelölniük a jogokat és kötelességeket, s ezeknek kell szabályozniuk a társadalmi és gazdasági előnyök eloszlását. Amint megfogalmazásuk is sugallja, előfeltételük az alapszerkezet két, többé-kevésbé élesen elkülönülő részre osztása: az egyik része az első, a másikra a második elv vonatkozik. Az elvek szétválasztják a társadalmi rendszeren belül azokat a vonatkozásokat, amelyek meghatározzák és garantálják az egyenlő polgári status szabadságát, illetve azokat a szabadságokat, amelyek körülhatárolják és megalapozzák a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket. A polgárok alapszabadságai nagyjából a következőek: a politikai szabadság (a választójog és a hivatalviselés joga), együtt a gyülekezési szabadsággal és a sajtószabadsággal, a lelkiismereti szabadság és a gondolatszabadság, a személyi szabadság és a (személyi tulajdon) szabadsága, valamint a jog uralmának fogalmával meghatározott szabadság az önkényes letartóztatással és fogva tartással szemben. Az első elv e szabadságok mindegyikének egyenlőségét követeli meg, mivel egy igazságos társadalom polgárainak ugyanazokkal az alapvető jogokkal kell rendelkezniük.

A második elv első megközelítésben a jövedelmi és vagyoni megoszlásra, valamint arra a szervezeti felépítésre vonatkoznak, amely a hatalom és a felelősség, illetve az alá-és fölérendeltség különbségeire épít. A vagyon és a jövedelem megoszlásának nem kell feltétlenül egyenlőnek lennie, csupán az szükséges, hogy mindenki számára előnyös legyen, s ugyanakkor mindenki betölthesse a felelős hatalmi és hivatali pozíciókat. A második elvet azzal alkalmazzuk, ha elérjük, hogy a tisztségek mindenki előtt nyitva álljanak, majd pedig e kikötés szerint úgy alakítjuk a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket, hogy azok mindenki számára előnyösek legyenek.

Az elveket sorrendben kell alkalmazni: előbb az elsőt, azután a másodikat. E sorrend azt jelenti, hogy a megkívánt egyenlő szabadság intézményeitől való eltérést nem lehet igazolni vagy ellensúlyozni az így elérhető nagyobb társadalmi és gazdasági előnyökkel. A vagyon és a jövedelem megoszlása, illetve a hivatali hierarchia nem állhat ellentétben az egyenlő polgári status szabadságával, sem az esélyek egyenlőségével.

Nyilvánvaló, hogy az elvek tartalma meglehetősen sajátos, s hogy elfogadásuk olyan feltevéseken múlik, amelyek magyarázatra és igazolásra alkalmasint majd sort kell kerítenem. Amint haladunk előre, világossá válik, hogy az igazságosság elmélete miként függ a társadalométól. Jelenleg csak azt kell megfigyelnünk, hogy a két elv (és az összes megfogalmazásukra áll) egy általánosabb felfogás sajátos esete. Ezt a következő módon fejezhetjük ki:

Minden társadalmi értéknek – szabadságnak és lehetőségnek, jövedelemnek és vagyonnak, valamint az önbecsülés alapjának - egyenlően kell megoszlani, hacsak valamelyikük vagy mindegyikük egyenlőtlensége: nem előnyös mindenki számára.

Az igazságtalanság így egyszerűen olyan egyenlőtlen, hogy nem mindenki számára előnyös. Ez természetesen rendkívül homályos és értelemzésre szorul.

Tegyük fel első lépésként, hogy a társadalom alapszerkezete eloszt bizonyos alapvető javakat, azaz olyan dolgokat, amelyekre feltehetőleg minden ésszerűen gondolkodó ember igényt tart. E javakra általában szükség van, bármi legyen is valakinek az ésszerű életcélja. És az egyszerűség kedvéért tegyük fel azt is, hogy a társadalmilag elosztott főbb alapvető javak a szabadság és a jog, a hatalom és a lehetőség, a jövedelem és a vagyon… Ezek alapvető társadalmi javak szemben az alapvető természeti javakkal, például az egészséggel és az életkedvvel vagy az értelemmel és a képzelőerővel. Az alapszerkezet az utóbbiak birtoklására is kihat, mégsem függenek attól annyira közvetlenül. Gondoljuk el tehát egy olyan kiinduló társadalmi szerkezetet, amelyben egyenlően oszlanak meg az alapvető társadalmi javak: mindenkinek egyformák a jogai és kötelességei, mindenkinek egyenlő a vagyoni és jövedelmi részesedése. Ez az állapot mércét kínál minden változtatás megítéléséhez. Ha ehhez az elképzelt kiinduló állapothoz képest mindenki jobban járna, akkor ezek megfelelnek az általános felfogásnak.

Nos legalábbis elméletileg lehetséges, hogy az embereket megfelelően kárpótolná valamelyik alapvető szabadságnak feladásáért az azzal elérhető társadalmi és gazdasági nyereség. Az igazságosságra vonatkozó általános felfogás csak annyit kíván, hogy mindenkinek javuljon a helyzete, de azt nem határozza meg, hogy az egyenlőtlenség milyen fajtáját engedhetjük meg. Nem szükséges itt olyan szélsőségekre utalnunk, mint amilyen az önkéntes rabszolgaság. Elég annyit elképzelnünk, hogy az emberek lemondanak bizonyos politikai jogokról, mert számottevő anyagi előnyöket kapnak cserébe, s mert e jogok gyakorlásával egyébként is elenyésző mértékben tudják befolyásolni a politika alakulását. A két elvet úgy állították fel, hogy kizárja az olyan cserét, mivel meghatározott sorrend van közöttük, nem engedik meg az alapvető szabadságok elcserélését gazdasági

vagy társadalmi nyereségekre. Az elvek sorrendje láthatóvá teszi, hogy előnyben részesítünk bizonyos alapvető társadalmi javakat. Ha ez ésszerű, akkor a sorrend elfogadása is az.

A méltányosságként felfogott igazságosság felépítésénél jórészt figyelmen kívül hagyom az igazságosság általános felfogását, s inkább a rangsorolt két elv sajátos esetét vizsgálom.

Ennek az az előnye, hogy így mindjárt felismerjük az elsőbbség problémáját, és keresni kezdjük megoldásának elvét. Az egyik ilyen elv, abból a feltevésből olvasható ki, amelyek szerint indokolt lenne elismerni, hogy a szabadság a társadalmi és gazdasági előnyökhöz képest – a két elv szótári rendbe sorolása által meghatározott értelemben – abszolút fontossággal rendelkezik. Első pillantásra az ilyen besorolás annyira kivételesnek és sajátosnak tűnhet, amivel nem érdemes foglalkozni, de ha alaposabban belegondolunk, jóval több szól mellette, mint hinnénk…Továbbá, amikor különbséget teszünk a legalapvetőbb jogok és szabadságok, illetve a gazdasági és társadalmi előnyök között, ezzel az alapvető társadalmi javak különbségét jelezzük, amire lehetőség szerint építenünk kell. E különbség fontos határvonalat érzékeltet a társadalmi rendszeren belül. Természetesen a felvázolt megkülönböztetés és a javasolt rangsorolás a legjobb esetben is csak közelítő jellegű. Vannak olyan körülmények, amelyek között biztosan tarthatatlanok. Mégis lényeges, hogy a körvonalakkal rajzoljuk meg az igazságosság elfogadható felfogását, sok esetben különben is jól elboldogulhatunk a két rangsorolt elvvel. Szükség esetén pedig elővehetjük az igazságosság általánosabb felfogását.

Vannak bizonyos következményei annak is, hogy a két elvet intézményekre alkalmazzuk. Ez számos példával érzékeltethető. Mindenekelőtt az alapszerkezet közös szabályai határozzák meg azokat a jogokat és kötelességeket, amelyekre az elvek utalnak. A társadalom fő intézményei által meghatározott jogok és kötelességek döntik el, hogy szabadok-e az emberek. A szabadság társadalmi formák valamely elrendezése. Az első elv egyszerűen azt kívánja, hogy az alapvető szabadságokat meghatározó szabályokat mindenkire egyformán alkalmazzuk, s hogy ezek mindenki számára biztosítsák a mások szabadságával összeegyeztethető legnagyobb szabadságot. A szabadságot meghatározó jogok körülhatárolását és a lehető legkiterjedtebbnél kisebb szabadságot egyedül az indokolja, ha egyébként ütköznének egymással az intézmények által meghatározott egyenlő jogok.

Amint arra is gondolnunk kell, hogy amikor az elvek személyekre utalnak, vagy amikor azt kívánják, hogy valamely egyenlőtlenségből mindenkinek előnye származzon, akkor ez azokra a reprezentatív személyekre vonatkozik, akik az alapszerkezet által létrehozott különféle tisztségek, hivatalok és egyéb szerepek betöltőit képviselik az eredeti helyzetben. Ily módon a második elv alkalmazásánál felteszem, hogy beszélhetünk a különböző társadalmi helyzetekben lévő emberek képviselőinek jóléti várakozásairól, azaz a pozíció alapján megítélt, egész életre szóló kilátásokról. Általánosan azt mondhatjuk,

hogy a reprezentatív személyek várakozásai a jogok és kötelességek alapszerkezetén belüli megoszlásától függenek. Ha ez változik, a várakozások is változnak. Felteszem tehát, hogy a várakozások nem függetlenek egymástól: amikor az egyik helyzetben javulnak a kilátások, feltehetőleg jobbak vagy rosszabbak lesznek a másikban is. Mivel a második elvet intézményekre alkalmazzuk, ez az elv (pontosabban ennek az elvnek az első része) reprezentatív egyének várakozásaira vonatkozik. Amint majd kiderül, egyik elv sem alkalmazható arra az esetre, ahol meghatározott név szerint azonosítható személyek között osztanak el meghatározott javakat. Az elvek nem vonatkoznak arra az esetre, amikor azon gondolkodunk, miként osszunk el bizonyos javakat általunk ismert rászorultak között. Ezeknek az elveknek az alapvető intézményes rendet kell szabályozniuk. Nem szabad feltételeznünk, hogy az igazságosságot illetően sok hasonlóság van a javak konkrét személynek való juttatása és a társadalom helyes terve között. Amit a józan ész az előbbinél tanácsol, az az utóbbinál esetleg nem sokat segít.

A második elv tehát kiköti, hogy az alapszerkezet megengedhető egyenlőtlenségei mindenkinek előnyösek legyenek. Ez azt jelenti, hogy az alapszerkezet révén meghatározott összes reprezentatív személy a jövőt mérlegelve indokoltan részesítse előnyben azt a kilátást, hogy lesznek ilyen egyenlőtlenségek, azzal szemben, hogy nem lesznek. Így senki sem igazolhatja a jövedelem vagy szervezeti hatalom különbségeit azzal, hogy az egyik helyzetben lévők előnyei ellensúlyozzák a másik helyzetben lévők hátrányait. Még kevésbé kárpótolható ezen a módon a szabadság megnyirbálása. Ha a hasznossági elvet alkalmaznánk az alapszerkezetre, akkor arra kellene törekednünk, hogy a lehető legnagyobbra növeljük a reprezentatív személyek várakozásainak összegét, (a klasszikus egy főre eső értelemben), s ezen az alapon egyesek veszteségét mások nyereségével ellensúlyozhatnánk. A két elv ehelyett azt kívánja, hogy mindenki nyerjen a gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségekből. Nyilvánvaló azonban, hogy a kezdeti egyenlőtlenségből végtelenül sok olyan helyzetbe juthatunk el, amely mindenkinek előnyös. Miként válasszunk a lehetőségek közül? Az elveket úgy kell módosítanunk, hogy meghatározott végkövetkeztetéshez juthassunk el.

(Forrás: John Rawls: Az igazságosság elmélete. Osiris, Budapest, 1997. 87-92)

Michael J. Sandel

AZ IGAZSÁGOSSÁG HÁROM MEGKÖZELÍTÉSE

Ha azt a kérdést tesszük fel, hogy egy társadalom igazságos- e, valójában azt kérdezzük, hogyan osztja el azokat a dolgokat, amelyek fontosak nekünk - a jövedelmet, a kötelezettségeket, a jogokat, a hivatalokat és a megbecsülést. Az igazságos társadalom ezeket a dolgokat a helyes módon osztja el; mindenkinek azt juttatja, amit megérdemel. A nehézségek akkor kezdődnek, amikor azt kérdezzük, hogy mit érdemelnek meg az emberek, és miért. Már elkezdtük a birkózást ezekkel a kérdésekkel. Amikor eltűnődtünk azon, hogy mi helyes és mi nem a nyerészkedési cél áremelések kapcsán, midőn a Purple Heart odaítélésével kapcsolatos, egymással versengő megfontolásokon és az állami mentőakciókon gondolkodunk valójában a javak elosztásával kapcsolatban három megközelítést azonosítottuk: a jólétet, a szabadság és az erény szempontjait. Ezen ideálok mindegyike eltérő gondolkodást tételez fel az igazságosságról.

Vitáink egy része azokat a nézeteltéréseket tükrözi, mit jelent a jólét maximalizálása, a szabadság tiszteletben tartása vagy az erény ápolása. Egy másik részük azokat, hogy mi a teendő, ha ezek az ideálok ütköznek. A politikai filozófia nem tudja ezeket a nézeteltéréseket egyszer s mindenkorra megoldani. Ám keretet biztosíthat e vitákhoz, és erkölcsi értelemben tiszta helyzetet teremthet az alternatívák számára, amelyekkel demokratikus érzelmű állampolgárokként szembesülhetünk.

Ez a könyv az igazságosságról való gondolkodás e három megközelítésének erősségeit és gyengéit kutatja. Elsőként a jólét maximalizálásának kérdésével foglalkozunk. A miénkhez hasonló piacgazdaságok számára ez természetes kiindulópontnak tűnik. A mostani politikai viták jelentős része arról szól, hogyan lehet a gyarapodást fokozni, az életszínvonalat emelni, vagy a gazdasági növekedést serkenteni. Miért foglalkozunk ezekkel a kérdésekkel? A legnyilvánvalóbb válasznak az tűnik, hogy úgy véljük a jólét mindannyiunkat jobb helyzetbe hoz, mint amilyenben egyébként lennénk – mind az egyének, mind a társadalom egésze. A gyarapodás tehát fontos, mert növeli a jólétünket. Hogy tanulmányozhassuk ezt a megállapítást, a haszonelvűséggel fogunk foglalkozni, amely leginkább elfogadott nézet, hogy miért és hogyan maximalizálhatjuk a jólétünket, vagy (ahogy az utilitariánusok mondják) a lehető legnagyobb boldogságot biztosítsuk minél több ember számára.

Aztán azokat az elméleteket tárgyaljuk, amelyek az igazságosságot a szabadsághoz kapcsolják. Ezeknek az elméleteknek a legnagyobb része az egyéni szabadságjogok tiszteletben tartását hangsúlyozza, bár gyakran egymással ellentétbe kerülnek a tekintetben, hogy mely jogok a legfontosabbak, Az az elgondolás, hogy az igazságosság a szabadság és az egyéni szabadságjogok tiszteletben tartását jelenti, legalább olyan jól ismert a jelenkor politikájában, mint a jólét maximalizálásának haszonelvű gondolata. Például a U.S. Bill of

Rights (Jogok törvénye, az Egyesült Államok alkotmányának első tíz módosítása, amely korlátozza az állam jogait a polgárok szabadságjogainak védelmében - a fordító megjegyzése) felsoro1 bizonyos szabadságjogokat - köztük a szólásszabadságot és a szabad vallásgyakorlás jogát -, amelyet a többség sem korlátozhat. Szerte a világon az a gondolat, hogy az igazságosság bizonyos általános emberi jogok tiszteletben tartását jelenti, egyre elfogadottabbá válik (elméletben legalábbis, ha a gyakorlatban nem is mindig).

Az igazságosságnak az a megközelítése, amely a szabadsággal kezdődik, népes iskolának örvend. Valójában napjainkban a legkeményebb politikai viták ennek az iskolának a két osztáIya - a laissez-faire tábor és a méltányossági tábor - között folyik. A laissez-faire tábort a szabadpiaci libertariánusok vezetik, akik szerint az igazságosság abban áll, hogy tiszteljük és érvényesítjük a felnőtt emberek szabad elhatározásából meghozott döntéseit. A méltányossági tábor inkább az egyenlőség felé hajló teoretikusokból áll. Ók azzal érvelnek, hogy a korlátozás nélküli piacok sem nem igazságosak, sem nem szabadok. Nézeteik szerint az igazságosság olyan kormányzati akciókat követel, amelyek kiküszöbölik a társadalmi és gazdasági hátrányokat, és mindenki számára egyenlő esélyeket teremtenek a sikerhez.

Végül olyan elméletekkel fogunk foglalkozni, amelyek szerint az igazságosság az erénnyel és a jó élettel fonódik össze. A mai politikában ezeket az elméleteket gyakran a kulturális konzervatívokkal és a vallásos jobboldallal azonosítják. Az erkölcs törvénybe iktatása a liberális társadalmak legtöbb polgára szerint könnyen türelmetlenségbe és kényszerítésbe csaphat át. Ám az a gondolat, hogy az igazságos társadalom támogat bizonyos erényeket és a jó élettel kapcsolatos koncepciókat, számos politikai mozgalom és nézet számára vált ösztönzővé a teljes politikai spektrumon belül. Nemcsak a Talibánra gondolunk, hanem a rabszolgaság ellen küzdőkre és Martin Luther King Jr.-ra is, akik az igazságossággal kapcsolatos víziójukat erkölcsi és vallási forrásból merítették.

Mielőtt megkísérelnénk, hogy értékeljük ezeket az igazságossággal foglalkozó elméleteket, fel kell tennünk azt a kérdést, hogyan zajlik a filozófiai vita - különösen olyan vitatott területeken, mint a morál- és politikai filozófia. A résztvevők gyakran konkrét helyzetekből indulnak ki. Amint azt a nyerészkedési célú áremelések, a Purple Heart, és az állami ment akciók tárgyalása során láttuk, az erkölcsi és politikai eszmefuttatások gyakran nézeteltérésként jelennek meg. Nemritkán pártok vagy a közéletben részt vevő, más, egymással versengő szereplők közötti összecsapásokról van szó. Néha ezek a nézeteltérések bennünk, egyénekben munkálkodnak, amikor azt érezzük, mintha egy-egy nehéz erkölcsi kérdéssel szembesülve kétfelé szakadnánk.

Ám végül is hogyan jutunk el az egyes konkrét szituációk kapcsán kialakított ítéleteinktől az igazságossággal kapcsolatos princípiumokig, amelyeket aztán szeretnénk általános érvénnyel alkalmazni? Röviden, miből áll az erkölcsi okfejtés?

Hogy megértsük az erkölcsi okfejtés folyamatát, beszéljünk most két szituációról - az egyik a képzelet szülötte, amely gyakran képezi a filozófusok közti viták tárgyát, a másik valós történet egy fájdalmas erkölcsi dilemmáról. Foglalkozzunk először a filozófusok történetével. Mint sok ehhez hasonló mesét, ezt is megfosztották számos realisztikus elemétől, hogy kizárólag néhány filozófiai kérdésre összpontosíthassunk.

Az elszabadult villamos

Képzelje el, hogy Ön egy elszabadult villamos vezetője, amely kötött pályáján csaknem száz kilométeres óránkénti sebességgel dübörög. Elől észrevesz öt munkást, akik szerszámokkal a kezükben a páIyán állnak. Megpróbálja megállítani a villamost, de nem tudja. A fék nem működik. Kétségbeesik, hiszen tudja, hogy ha elüti azt az öt embert, azok menthetetlenül meghalnak (tételezzük fel, hogy ezt biztosan tudja).

Hirtelen egy mellékvágányt lát jobbra. Ezen is van egy munkás, de csak egy. Rájön, hogy a villamost átirányíthatja erre a mellékvágányra, amivel megöli azt az egy munkást, de megment ötöt.

Mit tegyen? A legtóbb ember azt mondaná: „Forduljon jobbra! Igaz, hogy szörnyű megölni egy ártatIan embert, de még rosszabb öt halálát okozni”. Helyes dolognak tűnik feláldozni egy életet, hogy megmentsünk ötöt.

Most nézzük a villamos történet egy másik verzióját. Ez alkalommal Ön nem a vezető, hanem egy járókelő, aki egy hídon áll, és lefelé néz a sínpályára (ez alkalommal nincs mellékvágány). Robog a villamos a sínen, amelynek a végén ott áll az öt munkás. A fékek most sem működnek. A villamos pillanatokra van attól, hogy elüsse az öt munkást. Tehetetlennek érzi magát, hogy nem képes megakadályozni a tragédiát, mikor észreveszi, hogy Ön mellett áll egy nagyon testes ember. Lelökhetné őt a hídról a sínekre, pontosan a közeledő villamos elé. Az illető valószínűleg meghal, de öt munkás megmenekül (eszébe jut, hogy Ön is ugorhatna, de rájön túl kicsi, hogy feltartsa a villamost).

Vajon helyes dolog lenne a nagy testsúlyú embert a sínekre lökni? A legtöbben azt mondanák: „Természetesen nem. Szörnyű dolog lenne azt az embert a sínekre lökni.”

Valakit a biztos halálba küldeni azzal, hogy lelökjük a hídról valóban szörnyű dolognak tűnik, még akkor is, ha ezzel öt ember élete megmenthető. Ám ennek kapcsán adódik az erkölcsi természetű dilemma: Miért tűnik ugyanez az elv – áldozzunk fel egy életet, hogy megmenthessünk ötöt - helyesnek az első esetben, és rossznak a másodikban?

Ha ahogy az első esetben ösztönösen éreztük, a lényeg a számokban van - tehát jobb öt életet megmenteni, mint egyet -, akkor miért ne alkalmazhatnánk ezt az elvet a második esetben, hogy halálba küldjük a testes embert? Valóban, kegyetlennek tűnik egy embert ily módon feláldozni, még ha jó ügy érdekében tesszük is. De vajon kevésbé kegyetlen villamossal elütni egy másikat?

Talán azért helytelen a halálba küldés, mert ez a hídon álló ember akarata ellenére történik. Végül is egyáltalán nem akart ebbe a dologba keveredni. Egyszerűen csak ott állt.

Ám ugyanezt elmondhatjuk a mellékvágányon dolgozó emberről is. Ő sem akart ebbe a dologba belekeveredni. Csak a munkáját végezte, és nem jelentkezett önként arra, hogy feláldozza az életét egy elszabadult villamos megállítására. Talán lehet azzal érvelni, hogy a pályamunkások tudatosan vállalnak olyan kockázatokat, amilyeneket a járókelők nem. Ám tételezzük fel, hogy mások életének megmentése egy baleset során nem része az illető munkaköri leírásának, és a munkás épp oly kevéssé járult hozzá, hogy elvegyék az életét, mint a férfi a hídon.

Talán a morális különbség nem az áldozatokra gyakorolt hatásban keresendő - végül is mind a ketten meghalnak -, hanem a döntést meghozó személy szándékaiban. A vezetőjeként azzal indokolhatnánk a villamos mellékpályára terelését, hogy nem állt szándékunkban a mellékpályán álló embert megölni, jóllehet az eléggé előrelátható volt; a célunkat mégis csak elértük volna, ha nagy szerencsével az öt munkás megmenekül, és valahogy a hatodik is túlélte volna a balesetet. Ám ez igaz a lelökés esetére is. Az illető halála nem lényeges a célunk szempontjából. Az ő dolga csupán annyi, hogy a testével blokkolja a villamost; ha ezt megteszi, és valahogy túléli az esetet, mindenki nagyon boldog lesz.

Vagy talán, végiggondolva a történetet, a két eset megítélését ugyanaz kell, hogy vezesse. Mind a kettőben adott egy tudatos döntés, hogy egy ártatlan embert megfosztunk az életétől megakadályozva ezzel még több ember halálát. Talán a vonakodásunk, hogy lelökjünk valakit a hídról, puszta finomkodás, amit át kell lépnünk. Valakit puszta kézzel a halálba küldeni valóban kegyetlenebbnek tűnik, mint egy villamos irányító karját elfordítani, de a helyes dolgot cselekedni nem mindig könnyű.

Lehetne tesztelni ezt a verziót, ha egy kicsit módosítjuk a történetet. Tételezzük fel, járókelőként így is elérhetjük a testes ember lezuhanását a pályára, hogy nem lökjük le; mondjuk, egy csapóajtón áll, amit egy kormány elforgatásával kinyithatunk. Nincs lelökés, de az eredmény ugyanaz. Ennek révén helyessé válik, amit teszünk? Vagy erkölcsileg még mindig rosszabb, mintha villamosvezetőként egy mellékvágányra hajtunk?

Nem könnyű elmagyarázni a két eset közti morális különbséget - miért tűnik a villamos mellékvágányra irányítása helyesnek, de az ember lelökése a hídról helytelennek. Ám figyeljünk fel arra a nyomásra, amit érzünk, ahogy megpróbálunk gondolati úton eljutni a meggyőző különbségtételhez a kettő között, vagy ha ez nem sikerül, ahhoz, hogy újraértékeljük nézeteinket arról a két esetben mit helyes cselekednünk. Néha úgy gondolunk az erkölcsi mérlegelésre, mint valamire, aminek a célja, hogy más embereket meggyőzzünk. Ám ez a módja annak is, hogy a saját erkölcsi nézeteinket tisztázzuk, hogy miben hiszünk, és miért.

Erkölcsi dilemmák felmerülhetnek akkor is, ha morális elvek ütköznek. Például a villamostörténet kapcsán egy ilyen princípium, hogy a lehető legtöbb

életet kell megmentenünk, ám egy másik azt mondja, hogy még jó ügy érdekében is helytelen ártatlan ember életét elvenni. Egy olyan helyzetben, amelyben számos emberélet megmentése azon múlik, hogy egy ártatlan személyt kell megölni, ingatag erkölcsi talajon találjuk magunkat. Meg kell próbálnunk mérlegelni, hogy melyik elvnek nagyobb a súlya, vagy alkalmazhatóbb az adott körülmények között.

Erkölcsi dilemmák merülnek fel annak következtében is, hogy bizonytalanok vagyunk a dolgok kimenetelét illetően. Az olyan hipotetikus példák, mint a villamostörténet, kiiktatják a döntéssel kapcsolatos bizonytalanságokat, amelyekkel pedig a valóságban találkozunk. Ezek a történetek azzal az előfeltételezéssel élnek, hogy pontosan tudjuk, hányan halnak meg, ha nem fordítjuk el a kormányt vagy nem lökjük le a mellettünk álló embert. Ezért ezek a történetek nem adnak tökéletes eligazítást, hogy mit tegyünk, de azért hasznos szerepet játszanak a morális elemzés során. Az olyan feltételezések kiiktatásával, mint például „mi van, ha a munkások észreveszik a közelgő villamost, és időben félreugranak?”, a hipotetikus példák segítenek, hogy elkülönítsük a morális elveket, és egyenként megvizsgáljuk, mennyire erősek.

(Forrás: Michael J. Sandel: Mi igazságos…és mi nem? A helyes cselekvés elmélete és gyakorlata. Corvina, Budapest, 2012. 33-40)

Roscoe Pound

TÁRSADALOMIRÁNYÍTÁS A JOG ÚTJÁN

A jog feladata

Ha egy új, jól beharangozott és népszerű sztárokkal készült film premierjére a mozipénztár előtt álló sorra pillantunk, megérthetjük a jogrend feladatát. Nagyon valószínű, hogy sokkal többen szeretnének bejutni, mint ahány embert a mozi befogadhat. Ha a bejutni vágyók nem, vagy nem így álltak volna sorba, akkor sokan, vagy talán mindenki kívül rekedt volna. Mindenesetre a bejutás hosszú és kellemetlen procedúra lenne, melynek során egyesek talán meg is sérülnének. Sokan feladnák a küzdelmet, mások elrettennének a tülekedéstől, és meg sem kísérelve a csatlakozást megfordulnának és máshová mennének. Igen valószínű, hogy végül amellett, hogy csak a bejutásra igyekvők töredékének sikerülne bekerülnie, ezek is hasadt ruhában, horzsolásokkal és ütésekkel borítva az előadás élvezetére alkalmatlan állapotban. Hasonlítsuk össze ezt a helyzetet egy lángoló épületből való menekülés tolongásával. Ha nincs rendezettség és kevés a kijárat, sok embert eltaposnak. Ha azonban szabályozzák a jegyvásárlás vagy az égő házból való menekülés útját, a legkevesebb súrlódással és veszteséggel a lehető legtöbb embert kiszolgálhatják, illetve megmenthetik.

E rendezettség származhat annak a szokásszerű elismeréséből, hogy ilyenkor sorba kell állni és várni, míg csak ránk kerül a sor. Egy iskolai tűzvész esetén rendőr vagy tanár is kényszeríthet erre. Mindkét esetben a társadalmi ellenőrzésnek köszönhető, hogy a lehető legtöbb emberért a lehető legtöbbet tehetjük. Ahogy a mondás tartja, mindnyájan az egész világot akarjuk. Valamennyiünkben rengeteg vágy és kívánság lakozik, és természetszerűleg ezek kielégítésére törekszünk. Sokan vagyunk emberek, de világ csak egy van és így az emberek vágya szüntelenül ellentétbe kerül vagy egybeesik szomszédaiéval. Elmondhatjuk tehát, hogy a társadalmi mérnökösködésre nagy feladatok hárulnak. Feladat a létfenntartási javak megteremtése, a politikailag szervezett társadalomban együttélők vágyait és igényeit kielégítő eszközök biztosítása. Ha nem lehetséges az emberek összes igényeinek a kielégítése, legalább a lehető legtöbb jusson mindenkinek. Erre gondolunk, mikor az igazságosságot a jog céljának nevezzük. Az igazságosságon nem egyéni erényt értünk és nem is az emberek közötti ideális kapcsolatot. Az igazságosság: rend. Igazságosságon a kapcsolatok olyan rendezését, a magatartások olyan szabályozását értjük, amely lehetővé teszi, hogy a létfenntartási javakból, a dolgok birtoklására és a velük való cselekvésre irányuló emberi igények kielégítésének az eszközeiből a lehető legtöbb jusson mindenkinek a legkevesebb súrlódás és veszteség árán.

Ha így tekintjük a kérdést, úgy az individuális emberi lény arra irányuló vágyából vagy kívánságából kell kiindulnunk, hogy legyen valamije, megtegyen

valamit, vagy esetleg ne kényszerüljön olyasmi megtételére, amit nem kíván megtenni. A jogtudományban ezeket az igényeket, kívánságokat vagy vágyakat Jhering óta érdeknek nevezzük.

A jogrendszer abban az esetben valósítja meg a jogrend célját, vagy legalább abban az esetben törekszik erre, ha elismer bizonyos ilyen érdekeket: ha meghatározza a hatást, amelyen belül ilyen érdekeket a bírósági (és napjainkban az igazgatási) eljárás során egy autoritatív technika szerint kialakított és alkalmazott jogtételekben elismerik és érvényesítik; továbbá, ha a jogrendszer arra törekszik, hogy biztosítsa a meghatározott keretek között így elismert érdekeket.

A jelen összefüggésben érdeken olyan kívánságokat vagy vágyakat értünk, amelyeket az emberek akár egyénileg, akár csoportokban, társulásokban vagy viszonyok során törekednek kielégíteni. Az emberi kapcsolatok és magatartás szabályozásának ezekre kell tekintettel lennie. A jogrend vagy a jog, mint viszályok megoldására irányuló autoritatív útmutatások vagy döntési alapok összessége: nem teremt ilyen érdekeket. Ennyiben nagyon sok igazság rejlik a természeti állapot ősrégi eszméjében és a természetes jogokról szóló elméletben. Érdekek a fenti értelemben akkor is léteznének, ha nem lenne jogrend, és nem léteznék a magatartásra vagy döntésre irányuló tettek autoritatív útmutatások összessége. Az emberi igény a dolgok birtoklására és tettek véghezvitelére mindig is létezett, ahol egyáltalán kapcsolatba kerültek egymással emberek. Sohasem volt olyan társadalom, amelyben az igények kielégítését szolgáló eszközökből többlet mutatkozott volna, ami feleslegessé tette volna az igénykielégítéséért folytatott versenyt. Ugyanígy olyan társadalom sem létezett soha, amelyben mindenkinek minden elképzelt és szándékolt tett végrehajtására módja nyílt volna. Azért keletkezik konfliktus vagy verseny az érdekek között, mert az egyének, továbbá csoportjaik, társaulásaik, társadalmaik, valamint az egyének és e csoportok, társulások és társadalmak egymással igényeik, vágyaik és kívánságaik kielégítésére törekedve versenyben állnak.

Nos, a szkeptikus realistáknak különvéleményük van e kérdésben. Azt állítják, hogy az emberek által támasztott igények nem okai, de nem is következményei a jognak. Azt mondják, hogy nem azért biztosítom az órám kizárólagos hordására és használatára vonatkozó kívánságomat, mert amióta az anyám nekem ajándékozta igénylem azt, és igényeimet a politikailag szervezett társadalom is elismeri és jogilag szankcionált jogosultságként érvényesíti. Azt hangsúlyozzák inkább, igényeimnek az az oka, hogy engem, s másokat is a törvény arra tanított: mint tulajdonosok, igényeljük a dolgokat. Miután pedig megtanultuk, hogy igényeljük a dolgokat, kidolgozzuk ennek az igazolását, melyben olyan jogokkal (előzetes erkölcsi igénnyel) ruházzuk fel magunkat, amelyekről azt mondjuk, hogy az állam is támogatja. A realisták szerint, ha nem biztosítaná számunkra a jog a vezetést, nem is követelnénk azt. Vegyük azonban közelebbről is szemügyre a gondolatmenetet. Vajon azelőtt, vagy azután igényelték és követelték fáradhatatlanul a dolgozók a munkához szerzett jogukat, hogy a legújabb

törvényhozás is elismerte és érvényesítette azt? A jog tanította meg a munkásokat arra, hogy ülősztrájkot követeljenek, vagy igényüket már azelőtt előterjesztették, hogy a jog ilyesmiről egyáltalán halott volna? Vajon a törvénynek kellett tanítania arra, hogy megengedhetetlenek az ilyen igények?

Mindenekelőtt ki kell jelentenünk, hogy nem a jog keletkezteti ezeket az érdeket. A jog az érdekek biztonságra törekvésük állapotában találja, csoportosítja, és kisebb nagyobb részüket elismeri. Rögzíti a határokat, melyek közt az így kiválasztott érdekeknek a biztosítására törekszik, tekintettel más ugyancsak elismert érdekekre, továbbá arra, hogy milyen mértékben lehet ezeket a bírói és igazgatási eljárás során hatékonyan biztosítani. Kidolgozza az eszközöket, melyekkel az elismert és korlátozott érdekeket biztosíthatja, továbbá előírja az értékkánonokat, melyekkel meghatározandó az elismert érdekek köre, rögzíthetők az elismert érdekek biztosításának korlátjai, és megítélhető, hogy milyen súlyt kell tulajdonítanunk a hatékony jogi eljárás gyakorlati akadályainak az egyes esetekben.

Az érdekeket – vagyis azokat az igényeket, kívánságokat, vagy vágyakat, amelyek érdekében vagy amelyekről a jognak bizonyos rendelkezéseket kell tartalmaznia, ha a civilizációt fenntartani és támogatni kívánja – az egyes emberek érvényesítik; ez azonban korántsem jelenti, hogy emiatt minden érdek egyéni lenne. A jogi értelemben vett érdeket, az igényt nem szabad összekevernünk a közgazdasági értelemben vett érdekkel, az előnnyel. Az emberek igényei vagy kívánságai szempontjából az érdekek három csoportra oszlanak: egyéni érdekre, közérdekre és társadalmi érdekre. Más érdekek a politikailag szervezett társadalom életéből fakadó igények, kívánságok vagy vágyak, és ezek e szervezet nevében kerülnek érvényesítésre. Ismét másokat, illetőleg más szempontból ezek egynémelyikét a civilizált társadalom társadalmi élete tartalmazza és ezeket ennek az életnek nevében érvényesítik.

Nem minden igényt sorolhatunk végérvényesen e kategóriák valamelyikébe. Ugyanaz az igény különböző címeken, az élet többi vonatkozása szerint is érvényesíthető és különböző nézőpontokból szemlélhető. Órámra vonatkozó igényemet érvényesíthetem egyéni vagyoni érdekként, amikor olyasvalakit perelek, aki engedélyem nélkül elvitte azt. Igényem vonatkozhat akár az óra visszakapására, akár pénzbeli ellenértékének a megtérítésére – kártérítésként azért, hogy megfosztottak tőle.

Igényem felfogható azonban a szerzemények biztonságához fűződő társadalmi érdekkel egyezőként is, és érvényesíthetem ilyenként is, amikor is feljelentésemmel elérem, hogy a kerületi ügyész lopás miatt eljárást indítson az óratolvaj ellen.

Ennyi elegendő is ahhoz, hogy általánosságban jelezzük a múltban elismerést és biztosítottságot követelő érdekek kapcsolatát. Az egyéni érdekeket személyiségi, családi viszonyokhoz fűződő és vagyoni érdekekre bonthatjuk. Az egyén fizikai és lelki létezésében foglalt érdekeket nevezzük személyiségi érdekeknek. Ezek egyik formája a saját fizikai értelemben vett személyiség

biztonságához és testi épségéhez fűződő érdek. Egy másik ilyenfajta érdek az akarat szabad gyakorlásához kapcsolódik, vagyis ahhoz, hogy az egyén mentesüljön minden kényszertől és csalástól, melyek olyan tettekre bírnák az embert, amit szabadon, vagy a tények ismeretében nem tenne meg. Ilyesfajta érdek fűződik a tartózkodási hely szabad megválasztásához is vagyis, ahhoz az igényhez, hogy az egyén megválaszthassa: hova kíván menni és hol kíván letelepedni. Az ember megbecsülése, továbbá rágalmazással és társas léte elleni egyéb támadással szembeni biztonsága is személyiségi érdek. Egyéni érdek a szerződési szabadság, vagyis a másokkal való kapcsolatok kialakításának a szabadsága. Ehhez szorosan kapcsolódó érdek fűződik a szabad munkavállaláshoz ill. alkalmaztatáshoz minden olyan szakmában, amelyre az egyén kellően képzett, vagy amelyre annak tartják. Ugyancsak egyéni érdek a gondolat-és véleményalkotás szabadsága. Ám minden ilyen érdek ellentétbe kerül más elismert érdekekkel, s ezért korlátozni kell. A szerződési szabadság és a foglalkozás szabadsága ellentétbe kerülnek például a dolgozóknak a szakszervezetek által érvényesített igényeivel: ez (az Egyesült Államokban) több mint egy nemzedéken keresztül jellegzetesen nehéz problémát jelentett mind a bíróságok, mind a törvényhozás számára.

Az egyéni érdekek sok nehézséget okoznak a családi viszonyokban. A férjnek és feleségnek egyaránt az az igénye vagy követelése az egész világgal szemben, hogy a viszonyukba kívülről ne avatkozzanak bele. Kitűnt azonban, hogy az ilyen igény védelme visszaélésekkel jár együtt, ami számos államot arra késztetett, hogy az összes kapcsolódó érdekek mérlegelésével megszüntesse a kizárólagosságot. A be nem avatkozáshoz fűződő érdekeket továbbra is elismerik, ám tényleges biztosítását már megtagadják. Egyébiránt a családi kapcsolat olyan kölcsönös igényeket vagy követeléseket is magában foglal, amelyeket a házastársak egymással szemben támasztanak. A jog korábban feltétlenül biztosította a férjnek felesége társaságára és háztartási tevékenységére vonatkozó igényét, ami napjainkban, miután a feleségnek individuális szabad önmegvalósításához fűződő egyéni érdekeivel szembesítve mérlegelték, minden lényeges jogi biztosítékát elvesztette. Másfelől viszont a feleségnek a férj tartásra irányuló igényét és kívánságát nemcsak elismerik, de egy sor különféle módon biztosítják is: ennek következtében ez a jogilag legjobban biztosított érdekek egyike. Ami a szülő és a gyermek közti viszonyban érintett érdekeket illeti, itt régebben a szülő igényei érvényesültek a „nevelési" kiváltságban (vagyis testi fenyítésben), továbbá a gyermek keresménye feletti rendelkezésben, és általában a gyermek neveltetésének és képzésének minden szakaszában érvényesülő tág döntési körben. Ma azonban a szülői igényekkel szemben mindenütt mérlegelik a gyermek egyéni, és az eltartottak társadalmi érdekét; és a fiatalkorúak bíróságai, a családi kapcsolatok bíróságai és a nagyvárosainkban található családi bíróságok jelentősen megváltoztatták ezeknek az érdekeknek a jogi egyensúlyát.

Vagyoni érdekeknek azokat az igényeket vagy követeléseket nevezzük, amelyeket az emberek egyéni gazdasági létük nevében érvényesítenek. Ilyenkor

azonnal az ingók birtoklására vonatkozó igényekre (a tulajdonjog tárgyára), valamint az ígért előnyök érvényesítésére vonatkozó igényekre (a szerződési jog tárgyára) gondolunk. Ehelyett azonban vessünk egy pillantást az érdekek ama csoportjára, amelyek a másokkal való kapcsolatokban gyökereznek. Ezek társadalmi, családi, hivatalos vagy szerződési kapcsolatok egyaránt lehetnek. Ha valakit sérelmes és rosszhiszemű módon kizárnak egy társadalmi klubból, a jóhírnevét és a közösségben betöltött társadalmi helyzetét érintő sérelem súlyos gazdasági következményekkel járhat rá nézve. De más igényekre is gondolnunk kell. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül a többi tagnak a saját társulásaik szabad meghatározására vonatkozó igényét. Nem kényszeríthetők arra, hogy vele, mint klubtársukkal társuljanak, ha kitartóan elzárkóznak ettől. Volt eset arra, hogy a bíróság elrendelte az igazságtalanul kizárt tag tagságának a visszaállítását. Nos, a klub visszavette, azután feloszlott és új klubot alapított, amelyből viszont kihagyták.

Rámutattam arra, hogy miként szűnt meg a férjnek a hitvesi társaság és gyengédség, valamint a háztartás javára végzett hitvesi szolgálatok iránti igényei hatékony biztosítása, mind a kapcsolatba kívülről történő beavatkozással, mind a feleség részéről a feni igények teljesítése visszautasításával szemben. Más érdekeket ismertek el és ezeknek tulajdonítottak nagyobb értéket. Ami a hivatalos kapcsolatokat illeti, a közérdekeket kell mérlegelni és a lukratív hivatali pozíció birtoklásának a régebbi elvét föladták. De a tárgyunk szempontjából legfontosabb kérdések a szerződéses kapcsolatok tekintetében vetődnek fel. Ha valakinek szerződése van egy másik személlyel, az egész világgal szemben igényli azt, hogy harmadik személyek – e másikat szerződésszegésre bírva – ne avatkozzanak bele a viszonyukba. Mégis a harmadik személy olyan igényeket támaszthat, amelyeket e kapcsolatban figyelembe kell venni. A közelmúltban a munkajog legnehezebb kérdéseinek egynémelyike a munkásszervezetek azon igényeinek az elismerésétől függött, hogy rábírhatnak-e másokat az alkalmaztatási szerződések megszegésére, továbbá, hogy mit kell ez ilyen szerződésekbe való beavatkozásra jogosító felhatalmazásnak tekinteni.

A közérdekre áttérve, nehéz mérlegelési kérdést kell megoldanunk. Amikor a társadalom politikai szervezete a vérségi, majd vallási szervezettel a társadalomirányításban elfoglalt elsőbbségéért harcolt, az állam méltósága igen fontos kérdés volt. Ezen érdek elismerésekor rögződött, hogy a beleegyezése nélkül az állam nem perelhető; igényeibe nem számíthatók be az adósságai; tisztviselői cselekvéseiért nem felelős, igényei nem szűnnek meg, azért, mert érvényesítésük valamilyen hivatali mulasztás folytán elmaradt; és nem gátolja ezeket az igényeket semmiféle korlátozás sem. A fenti intézkedések egy részének más oka is volt, - a feltétlen állami hatékonysághoz fűződő érdek ugyanis nagy súllyal esett latba. Ám most kérdés tárgyává tesszük, hogy mennyire jelentős a társadalom politikai szervezetének a méltóságához fűződő érdek. Az állam méltóságára vonatkozó megváltozott nézetek folytán a fenti intézkedések fenntartandóságának mértéke a közjog vitatott kérdésévé lett.

Egy teljes előadást szentelhetnénk a társadalmi érdekek katalógusának. A múltban a legnyilvánvalóbb társadalmi érdek a közbiztonsághoz fűződött. Ez magában foglalja a béke és a rend kívánalmát, a jogi elismertségre elsőként szert tevő társadalmi érdeket; az általános biztonságot, melyet a „közbiztonság a legfőbb törvény" elvében már régről elismertek; valamint a közegészség, a szerzemények és a forgalom biztonsága érdekét. Az elismert érdekek konfliktusaira vagy átfedésére elég ehelyütt egyetlen példával szolgálnom. A szerzemények biztonsága szempontjából nem volna megengedhető, hogy amennyiben valaki jogellenesen idegen tulajdont szerez és tart meg, majd később egy harmadik személyre ruházza, ez utóbbi az eredeti szerzőnél erősebb jogcímet szerezzen. A forgalom biztonsága szempontjából azonban támogatni kell azokat, akiknek általában nincs tudomásuk vagy értesülésük a tulajdonos igényéről, jóhiszeműen járnak el, és ellenérték fejében, forgalmi ügylet során szerzik meg a dolgot birtokosától. Ez az érdek megköveteli, hogy még jogellenes birtoklással is olyan hatalom járjon, amely lehetővé teszi. hogy a birtokolt és látszat szerint tulajdonosként tartott dolog kereskedelmi ügylet tárgya lehessen. Ez az ún. forgalomképességi korlátoknak világszerte mind élesebben felvetődő problémája. Napjaink törvényhozása nagyobb jelentőséget tulajdonít a forgalom, semmint a szerzemények biztonságának.

Szorosan kapcsolódik a fentiekhez, és nem kevésbé fontos a különféle társadalmi – családi, vallási, politikai és gazdasági - intézményekhez fűződő társadalmi érdek. Az olyan vitatott kérdések, mint a válásról szóló törvényhozás, a férj és feleség érdekeinek és a házassághoz, mint társadalmi intézményhez fűződő érdekeknek tulajdonított viszonylagos fontosságtól függenek. A zendülés ellen alkotott jog, s a szólásszabadság garanciáinak a bírói fenntartása között felmerülő vitás kérdések eldöntése attól függ, hogy milyen jelentőséget tulajdonítunk a hit-és véleményszabadsághoz fűződő egyéni érdekeknek ama fölérendelt társadalmi érdekhez képest, ami az általános fejlődéshez, s az egyéni élethez, avagy a társadalmi intézmények biztonságához fűződik. Napjaink törvényhozásában megannyi példa mutatja, hogy a gazdasági intézmények biztonságát szükségképpen össze kell egyeztetni az egyéni élettel.

Csupán futólag említhetünk további jelentős társadalmi érdekeket, mint amelyek például a közerkölcshöz, a társadalmi erőforrások használatához és megőrzéséhez, vagy az általános társadalmi, politikai, gazdasági és kulturális fejlődéshez kapcsolódnak. Végül, bár korántsem utolsó sorban társadalmi érdek fűződik az egyéni léthez is. A civilizált társadalomban az egyéni léthez fűződő társadalmi érdek a társadalmi élet nevében érvényesített ama igény, vagy követelése formájában jelentkezik, hogy biztosítsák az ember szabadságát, politikai, társadalmi, gazdasági és kulturális lehetőségeit, továbbá, hogy legalábbis minimálisan elvárható módon emberi életet élhessen a társadalomban. Itt is szüntelenül szembe találkozunk a konfliktusok és átfedések mindenféle fajtájával, melyeket rendeznünk kell. Elég annyit mondanunk, hogy a katalógus minden tételét számtalan más tétel figyelembevételével kell mérlegelnünk, és

teljes terjedelmében egyetlen tételt sem fogadhatnánk el a katalógus egészének sérelme nélkül.

Persze maradéktalanul, a jog azzal sem érheti el a célját egyetlen igénnyel szemben vagy követeléssel kapcsolatban sem, ha megtagadja ezek elismerését, vagy csak korlátozott elismeréssel él. A megtagadott igények elismertetése érdekében szüntelenül nyomás nehezedik a jogra, és szüntelenül harc folyik az elismerést nyert igények magasabb értékelérésééért. A szervezett munkásság által a jogrendre gyakorolt nyomás példájában nem az volt a probléma, hogy a szervezett dolgozókkal és szakszervezetekkel nem úgy bántak, mint más peres felekkel, és ezek szervezeteivel, hanem éppen, hogy ugyanúgy bántak velük. A munkásszervezetek úgy vélték, hogy igényeik a jogi formulákban számukra biztosítottak magasabb értékre voltak hivatottak, mert ezek egy szintre helyezték őket a magánfelekkel általában, és jogvitáikat szokásos birtokháborítási, szerződésszegési és szerződési, s üzleti kapcsolatokba való beavatkozási ügyekként kezelték. Mi több, vannak olyan igények és igényütközések, amelyek állandó rejtélyt okoznak a jogban. Egy nevezetes esetben a törvényhozók, s a jogászok már Cicero kora óta vitatkoznak, próbára téve éleselméjűségüket, és a probléma még ma sem került közelebb a teljesen kielégítő megoldáshoz, mint annak idején volt.

Világos, hogy az elismerésre törekvő igények, vagy követelések katalógusának elkészülte után a következő lépés ezek elismerése, részleges elismerése vagy elismerésük megtagadása, továbbá az elismertek határainak a rögzítése. Érthető módon ez önkényesen is történhet, ám az önkényesen elrendezett érdekek maguktól aligha maradhatnak fenn. Az emberek kétszeresen is sérelmesnek érzik, ha igényeiket és követeléseiket nemcsak megtagadják, de ráadásul ez nem is ésszerű alapon történik. Az érdekek elismerése, vagy megtagadása, s az elismert érdekek korlátozása végső soron egy felállított értékmérővel összhangban történik, amelyről majd a következők során szólunk. Ezután felmerül a kérdés, hogy mi módon biztosítandók ezek az elismert és körülhatárolt érdekek, ami a jogosultságok sokat vitatott kérdéséhez vezet el bennünket. Az érdekeket mindenekelőtt úgy biztosítják, hogy ún. jogosultságokat tulajdonítanak annak, aki érvényesíti ezeket.

Mi a jogosultság? Mesélik, hogy Írországban egy gyilkossági ügyben az esküdtszék a következő kérdéssel fordult a tárgyalást vezető bíróhoz: egy olyan embernek, akinek a koponyája egy helyen nem volt vastagabb a tojáshéjnál nem volt-e jogosultsága arra, hogy megölesse magát, ha egyszer disznóvásárba ment? A jogosultság" szó itt ésszerű elvárást jelentett. A filozófiai, metafizikai, vagy etikai megfontolásoktól eltekintve a tapasztalat, a civilizált társadalom előfeltevései vagy a közösség erkölcsi érzelmei alapján az emberben ésszerű elvárások alakulhatnak ki. A jog elismerheti és támogathatja ezek egynémelyikét vagy mindegyikét, miáltal még ésszerűbbek lesznek. Ilyenkor azt mondjuk, hogy a természeti vagy erkölcsi jogosultság egyúttal jogi jogosultság lett. Az elvárás persze lehet kizárólagosan jogi eredetű is, ilyenkor csupán jogi jogosultságról

beszélünk. Ritkán fordul elő, hogy egy jogi jogosultság tudatosan és szándékosan nem a civilizált élet elvárásait kifejező, ésszerű vagy ésszerűnek hitt elvárások elismerése alapján biztosítanak.

Nézzünk meg közelebbről néhány ilyen feltevést vagy posztulátumot. A legegyetemesebb és legalapvetőbb a következőképpen fogalmazható meg: a civilizált társadalomban az embereknek feltételezniük kell, hogy mások ellenük nem intéznek szándékos támadásokat. A disznóvásárral kapcsolatban bármilyen elvárásra tanította is a tapasztalat az ír esküdtszéket; a világnak a felénk eső részében a tapasztalat azt mutatja, hogy ama ésszerű elvárással mehetünk el egy falusi vásárban, hogy nem ütnek ott fejbe furkósbottal. Mark Twain mondotta, hogy a Bőrharisnya történeteit, „törött gally" - történeteknek kellene nevezni, mert az események tetőfokán valaki mindig rálépé egy törött gallyra, mire az irokézek azonnal rávetik magukat. Nos, napjaink civilizált társadalmában az embernek nem kell a látóhatár alatt meghúzódnia, sem attól óvakodnia, hogy törött gallyakra lép. A XV. századi Itáliától eltérően ma már nem széles ívben kerülünk ki utcasarkokat, hogy megmeneküljünk a bérgyilkostól, ki csak arra vár, hogy végezzen velünk, ha netalán közel haladnánk a falhoz. Mindennapi életünk a szándékos támadás kiküszöbölését előfeltételezi.

A civilizált társadalom egy másik előfeltevése vagy jogi posztulátuma szerint azok, akik bizonyos tevékenységet végeznek, megfelelő gondossággal fognak eljárni, nehogy másokat az ésszerűtlen sérelem kockázatának tegyenek ki. Így, amikor átmegyünk az úttesten abban az ésszerű feltevésben tesszük ezt, hogy senki nem hajt bele a tilosba, elgázolva minket.

Ezen túl mind a közösség erkölcsi érzése, mind a gazdasági rend követelményei arra késztetik az embereket, hogy megtartsák ígéreteiket. Jogi posztulátum, hogy az emberek eleget fognak tenni az ígéreteik vagy más magatartásuk révén keletkezett ésszerű elvárásoknak. Így, ha a villamos viteldíját reggel kölcsönadom a szomszédomnak, abban az ésszerű elvárásban tehetem, hogy a legközelebbi találkozásunkkor visszakapom. Mindezeket az ésszerű elvárásokat a jog elismeri és támogatja. Ezért van az embernek jogi jogosultsága a fizikai személye integritására, s a viteldíj visszakapására. Mindez azonban csak történelmileg magyarázza a helyzetet. A jog átvett a tapasztalatból bizonyos elveket, melyeket a civilizált élet posztulátumaivá formált és a jogi jogosultság bélyegét ütötte rájuk. Ám, hogy valójában mennyivel többről van szó, ezt már azóta állítják, hogy a társadalomirányítás görög filozófusai először fölvették a kérdést.

Igaz, a görög filozófusok nem hivatkoztak jogosultságokra. Arról vitatkoztak, mi a helyes és mi az igazságos. De a rómaiak a jogot, a politikailag szervezett társadalom rendszeres erőszakalkalmazását helyezték a mögé, amit helyesnek vagy igazságosnak tekintettek, és ez a jogosultságok eszméjéhez vezetett. Vagyis a görögök a kérdés döntő pontjáról gondolkodtak: nevezetesen, mi a helyes vagy igazságos az egymással ütköző és egymást átfedő emberi igények között. Úgy érezhetjük, hogy az igény olyasvalami, amit a jognak kell elismernie és biztosítania, és akkor természetes jogosultságnak nevezzük. Előfordulhat, hogy a

közösség általános erkölcsi érzete elismeri és az erkölcsi közvélemény támogatja. Ekkor erkölcsi jogosultságnak nevezzük. Támogathatja a jog is – akár van mögötte valami más, akár nincs. Ekkor viszont jogi jogosultságnak nevezzük. A görögöknek nem volt világos elképzelésük a jogosultságról. Beszéltek igazságosságról; arról, hogy mi a helyes valamely adott esetre alkalmazva. Inkább elfogadott vagy jogilag elismert erkölcsi kötelezettségre gondoltak.

A jogosultságra vonatkozó világos különbségtétel vagy felfogás nem található meg a római jogban sem. Az a latin szó, amelyet „jogosultságnak" fordítunk, a *jus*nak a római köznyelvben használt tíz jelentése közül csak négyben esik viszonylag közelebb ahhoz, amit a kifejezésen mi értünk. E négy közelebbi jelentés a következő: *(1)* jogilag támogatott szokásszerű vagy erkölcsi autoritás, mint pl. a ház fejének autoritása; *(2)* jogilag támogatott szokásszerű vagy erkölcsi hatalom, mint pl. egy dolog tulajdonosának a hatalma annak eladására; *(3)* jogilag elismert jogszerű szabadság, mint pl. valaki saját telkén természetes házépítési lehetőségét gyakorolja, még ha az egy csúf bődé is, mely szomszédai szépérzékét sérti; és végül *(4)* a jogrendben elfoglalható jogi helyzet, mint pl. a *jus Latii* vagyis azoknak a jogi helyzete, akik nem voltak polgárok, de minősített polgárjogi státusszal rendelkeztek.

A kései középkorban Aquinói Tamástól származik egy javaslat az igazságos igény elhatároló felfogására. De csak a XVI. században következik be a *jus* mint „jogosultságnak" a *jus* mint helyestől, s a *jus* mint jogtól való határozott leválása. A XVI. században a természetjogról a természeti jogosultságokra térnek át, vagyis a helyesre kötelező eszményi előírások eszményi rendszeréről az olyan dolgok birtoklására és megtételére irányuló igényekre, amelyeket az eszményi ember eszményi állapotok között (vagyis a természeti állapotban) cselekedne, és amelyeket mások részéről is elismernek. Az ebből származó jogelmélet mint eszköz az emberek természeti jogosultságainak a biztosítására három évszázadon keresztül uralta a jogtudományt. Végül azonban az ember természeti jogai épp úgy zsarnokivá váltak, mint a királyok isteni jogai.

Grotius a jogosultságot, mint minőséget szemlélte. Ez az emberben, mint racionális lényben rejlő minőség volt; olyan erkölcsi minőség, amelynek értelmében helyesnek és igazságosnak minősült, hogy az ember bizonyos dolgokat megtegyen vagy ilyenekkel rendelkezzék. Ilyen volt a XVIII. század politikai és jogi doktrínája; ilyenek voltak a Függetlenségi Nyilatkozatban megerősített elidegeníthetetlen jogosultságok. Hobbes és Spinoza a jogosultságot a szabadság terminusaiban határozta meg: a jogosultság a beavatkozástól mentes szabadság feltétele volt. Hobbes így fogalmazta ezt meg a *common law*-ról írott klasszikus előadásában: a jogosultság „bizonyos természetes hatalmak gyakorlására vonatkozó engedély." Figyelembeveendő, hogy míg Hobbes és Spinoza negatíve beszélnek az ember természetes szabadságába való jogi beavatkozásról, Holmes pozitíve szól a politikailag szervezett társadalomnak a természetes képességek gyakorlására adott engedélyéről. Mindhárman a jognak az elismert érdekeket biztosító módszerei egyikére gondolnak, nevezetesen: a

mentesítés rendszerére, arra, hogy az egész cselekvési mezőt biztosítsanak jogi előírásoktól nem akadályozottan; hogy általános feltételként megengedik, hogy az ember természetes képességei bizonyos helyzetekben és alkalmakkor korlátlanul érvényesüljenek. Az európai kontinensen a XIX. század második felében szokásos volt, hogy a jogilag támogatott jogosultság római felfogását modern formába öltöztessék. Azt vallották, hogy ami általában jogosultság, az a jogon keresztül az egyes ember jogosultságává vált.

Jhering jogosultság mögött érdekekre irányította a figyelmet, az egész jogosultság-elméletet megváltoztatta. Azt állította, hogy a jogosultság nem más, mint a jog által támogatott érdek. Nem minden érdek jogosultság, hanem csak azok, amelyeket a jog elismer és biztosít. Igényt támasztok az órámra, követelem, hogy hordhassam, használhassam, szabályozhassam azt. A politikailag szervezett társadalom erején keresztül megvalósuló társadalomirányítási rendszer keretében felfogott jog támogat engem ebben az igényben vagy követelésben. Ekképpen – mondja Jhering – jogi jogosultságom van rá. Látnunk kell, hogy Grotius és a XIX. századi metafizikus jogászok az érdek etikai mozzanatát, erkölcsi értékelését hangsúlyozták, mint biztosítása okát. Másfelől Hobbes, Spinoza, Holmes és Jhering a politikai mozzanatot hangsúlyozták. Akár van erkölcsi értéke az érdeknek, akár nincs, a politikailag szervezett társadalom által történő biztosítása jogi jogosultsággá avatja.

A jogi jogosultság azonban sokkal bonyolultabb valami annál, mint amit ezek a definíciók az érdeknek csupán a jogrend által történő elismerése és biztosítása vonásai alapján sejtetni engednek. Az egész jogtudományban nincs még egy olyan szó, amelynek ennyi jelentése lenne. Mondhatnánk, hogy tanulmányozásához nem elegendő napi 8 óra, hanem még túlórát is igényel. A „jogosultság" szó hatféle főnévi jelentésben használatos. Először is az érdek jelentésében, mint a természeti jogosultságokra vonatkozó legtöbb fejtegetésben. Itt jelentheti azt, amit valamely szerző erkölcsi alapon elismerendőnek és biztosítandónak gondol, vagy érez; jelentheti továbbá magát az elismert, korlátozott és biztosított érdeket. Így a Függetlenségi Nyilatkozatban megerősített, avagy a különböző jognyilatkozatokban biztosított jogosultságok olyan igények vagy követelések, amelyeket a kormányok által elismerendőnek és érvényesíthetőnek tekintenek, amelyek az ország legfőbb törvényeként alkalmazott alkotmányban jheringi értelemben vett jogosultságokká is válnak. Jhering elmélete azonban összekeverte a biztosított érdekeket és az érdek biztosítására szolgáló jogintézményt.

Másodszor használják e kifejezést a jogilag elismert és korlátozott érdek, valamint a biztosítására szolgáló jogi gépezet együttes jelölésére. Ezt nevezzük a jogi jogosultságnak a legtágabb értelemben. Harmadszor a kifejezéssel jelölik azt a képességet, amellyel másokat vagy mindenkit politikailag szervezett társadalom erejére (mint az elismert érdeket biztosító gépezet egyik részére) támaszkodva, bizonyos tevékenységre vagy attól való tartózkodásra bírnak. Ilyen például az órám birtoklására, annak elvétele esetén annak visszaszerzésére

irányuló jogosultságom; a jogosultság, hogy másokat a házamból kitilthassak; hogy teljesítésre bírhassam azt, aki kellő jogi formában nekem ígéretet tett; sőt ilyen a fizikai személyiségem integritására vonatkozó jogom is. Ezt szoros értelemben vett jogi jogosultságnak nevezhetjük. Negyedszer ugyanezzel a kifejezéssel jelölik a szoros értelemben vett jogi jogszabályok és kötelezettségek keletkeztetésének, megváltoztatásának és megszüntetésének a képességét is. Pontosabban ezt jogi hatalomnak is nevezhetnénk. Például a zálogosnak hatalmában áll a zálogbaadó tulajdonát képező zálogtárgyat eladni; az ügynöknek hatalmában áll a megbízó tulajdonát átruházni, a megbízóját szerződésileg kötelezetté tenni, szerződésen kívüli károkozással a megbízóját felelőssé tenni; a nyilvántartásba nem vett okirattal földet átruházónak hatalmában áll, hogy az eredeti vevő jogcímét annak javára, aki az élők közötti átruházás útján ellenérték fejében azt megvásárolja és elsőnek bejegyeztetik, az eredeti vevő értesítése nélkül megsemmisítse. Megjegyzendő, hogy ebben az esetben a hatalommal élés jogi károkozásnak minősül. A jog mégis érvényesnek tekinti, hogy fenntartsa az átruházások biztonságát. Ugyanakkor az, aki a hatalmával így él, felel a jogcímétől megfosztott személynek az így okozott károkért. Ötödször, a jogi jogosultság szót alkalmazzák a jogi mentesség, a természetes képességek jogi korlátozatlansága bizonyos feltételeinek a jelölésére. A tevékenységek egész soránál megtalálható a mentesség általános feltétele. Ebben az esetben szabadságról beszélünk. Ilyen a hivatalválasztás joga. Ez abban áll, hogy a törvény senkit nem kötelez meghatározott foglalkozásra, hanem természetes szabadságot hagy az egyénnek hivatása megválasztására. Ugyanígy a tulajdonosnak szabadságában áll, hogy tulajdona gyümölcseit élvezze. Abban a körben, amelyben érdekei elismerést nyernek, ezeket tetszése szerint használhatja és élvezheti. Lehetséges, hogy a mentesség olyan speciális feltétel, amely különleges esetekre vonatkozik, például adott feltételek között mentesíti az egyébként jogellenes magatartásért való felelősség alól. Ezeket helyesen kiváltságoknak nevezhetjük. Ilyen az ún. útszolgalom, vagyis az a kiváltság, hogy valaki károkozás nélkül átjárjon a szomszédos telken, amennyiben bekötő út létesítése lehetetlen vagy ilyenek az ún. szükségkiváltságok, mint például az a jogosítvány, hogy egy viharba kerülő hajó bármely kikötőbe betérhessen. Végül és hatodszor, tisztán etikai értelemben a helyes jelölésére is használják a jogosultság szót. Az a szó, ami jogosultságot jelent és az angol a *right* kifejezéssel fordítja, a kontinentális európai nyelvekben a jogosultságon túl az angolban *law*-val fordított (tárgyi értelemben vett) jogot is jelent.

Érdek; érdek az ezt biztosító jogi apparátussal együtt; szűkebb értelemben vett jogi jogosultság; hatalom; szabadság; kiváltság; - ezek között egy elmélyült eszmefuttatásban különbséget kell tenni. Sajnos, a második és igen fontos jelentésre nincs külön szavunk. Mivel azonban a kontinentális Európában csak a XIX. század utolsó harmadában; Angliában és Amerikában pedig csak a jelen században került sor a különbségtételre, nem csoda, ha terminológiánk hiányos.

Emlékezzünk vissza, hogy az érdeket szűkebb értelemben vett jogosultság nélkül is biztosíthatja a hatalom. A feleségnek az eltartásra vonatkozó érdekét például az a hatalom biztosítja, hogy szükségletei erejéig férje hitele felett zálogjoga van, a *common law* azonban nem adott számára keresetet a férj ellen. Avagy az érdeket egyidejűleg is sokféle módon lehet biztosítani. A földtulajdonos érdekét például biztosítja a birtoklás jogi jogosultsága, a mások kizárására vonatkozó jogi jogosultság, a tulajdonról való rendelkezés jogi hatalma, a föld használatának és gyümölcsei élvezetének szabadsága, valamint a szomszédság által a földet fenyegető háborítás elhárításának a kiváltsága.

Ezeket az analitikus jogászok által kidolgozott fogalmakat a szkeptikus gondolat hatására a jogászok tagadni kezdték. Kétségbe vonták a jogosultságok létezését, s azt az elképzelést, hogy a jogrendben elismert és biztosított igények mögött a politikailag szervezett társadalom hatalmával rendelkezők által érvényesített erőn kívül más is volna. Dugiut például azt mondta: „Jogosultságai nincsenek az egyes embernek, csakúgy, mint a közösségnek.” Ezen azt értette, hogy a jog által érvényesített magatartást vagy tartózkodást követelő képesség mögött nincsenek emberi minőségek, erkölcsi igények vagy elismert érdekek. A jog csupán érvényesíti azt, amit társadalmi funkcióként határoz meg. A társadalomban mindenkinek bizonyos funkciót kell teljesítenie. Nem teheti meg, hogy ne teljesítse, mert ez a társadalom kárára vezetne. Így minden funkcióellenes tevékenységet megtorol, és mindazt támogatja, ami a funkció megvalósítását szolgálja. Az ember igényei, követelései, vagy vágyai azonban teljességgel irrelevánsak. Az emberek igényei, követelései vagy vágyai mégis szüntelenül ostromolják a törvényhozókat, a bíróságokat, s az igazgatási hatóságokat, míg csak valamiféle intézkedéssel ki nem elégítik őket. Amit valójában Duguit ad, az mégis egy értékkánon, ami felhasználható az értékek felismerése és korlátozása meghatározására.

Marx jogi követői azt tartják, hogy mindez egy társadalmilag vagy gazdaságilag uralkodó osztály önérdeke. Az ezt az önérdeket képviselő és kifejező jog arra tanít, hogy elvárjunk bizonyos dolgokat, amelyek elismerésére és a nekik való alárendelődésre másokat a jog kényszerít majd. A jogosultságok a magántulajdon érvényre juttatásának az eszközei. Ezek a jövő eszményi tulajdonnélküli – és így osztálynélküli – társadalmában eltűnnek majd, mivel ama hatalomtól függenek, amellyel az uralkodó osztály önérdekét az általa elnyomásban tartottakra rákényszeríti.

Az analitikus jogtudomány új típusán munkálkodó másféle gondolkodók úgy vélik, hogy nem a jogosultság és a kötelezettség, hanem a jogsértés a jog alapeleme. A jogsértés nem a jogosultság megszegéséből származik. Nincs a jogosultságnak kölcsönösen megfelelő kötelezettség. A jogsértés abban áll, hogy valaki olyasvalamit tesz, amit egy jogszabály az állami erőszak működésbehozatalának a következményével fenyeget. Ha ezt az erőszakot egyéni kezdeményezésre gyakorolják, arra az alaptalan következtetésre juthat a kezdeményező, hogy neki jogosultsága van. A jog azonban nem azért alkalmazza

a fenyegetést, hogy biztosítsa a kérdéses személy jogosultságát. Jogosultságát csupán a fenyegetés hatásából dedukálja. Mint Holmes megfogalmazta, a jogfelfogást cinikus savban áztatták, és minden etikai mozzanatát közömbösítették.

Mit mondhatunk vajon a jog és az általunk jogosultságnak nevezett jelenség fenyegetés-elméletéről? Vajon amikor pénzt adunk kölcsön, nem gondolunk e másra is, minthogy rendőrt vagy végrehajtót küldünk a tartozás beszedésére és visszafizettetésére, amennyiben a kölcsönvevő elmulasztaná azt? Ha valaki elveszi az órámat, nem gondol-e másra is, mint a fenyegetésre, hogy eljárása miatt a rendőr birtokháborítási határozattal kiszáll hozzá, visszaveszi az órámat és visszaadja nekem? Ha valaki megrágalmaz, nem gondol-e másra is, mint a fenyegetésre, hogy az esküdtszék ezért kártérítésre kötelezheti?

Ha valaki elfogadja a *trust*-gondnoki megbízást, nem gondol-e másra is, mint a fenyegetésre, hogy egy *equity*-bíróság a fair magatartás mércéjéhez fogja mérni és elszámolásra kötelezi a kedvezményezettel szemben az annak javára elért nyereségről? Mindezekben az esetekben, ha a különös tényálláson túl nem lehetett volna semmire sem gondolni, úgy minden egyes tényállásban egy-egy speciális fenyegetésnek kellett volna szerepelnie. Ám a XVIII. század óta még a legrészletezőbb kódexek sem kísérleteztek ilyesmivel. Ennek az az oka, hogy a fenyegetések mögött – ha így nevezhetjük – megértett, elismert és korlátozott érdekek állanak, továbbá mert a fenyegetés révén elérni kívánt célok elfogadott eszményei húzódnak meg a fenyegetések mögött. Az egyes fenyegetéseket nyugodtan alkalmazhatjuk az újonnan keletkező tényállások döntő többségére is anélkül, hogy e tényállásokhoz előzetesen új, részletes fenyegetéseket kellene kidolgozniuk és életbe léptetniük. A fenyegetés-elmélet a jogot kódexek, így büntetőtörvénykönyv terminusaiban szemlélő gondolkodás terméke, mely szerint a jog részletesen előre meghatározott következménnyel fenyeget minden egyes meghatározott és részletesen kidolgozott tényállást.

A jogosultságokat tagadó elképzelés, mely szerint csupán a politikailag szervezett társadalom vezető szerve által kihirdetett olyan fenyegetések léteznek, amelyek valóra váltásából az egyénnek előnye származhat, annak a jele, hogy a politikai abszolutizmus világszerte emelkedőben van. Az abszolutisztikus államvezetés, s a megfelelő jogászi elméletek uralma alatt az önkényúrnak vagy bürokratának nem kell jogosultságokkal, vagyis bárki érdekeivel, igényeivel vagy követeléseivel – akár jogosak, erkölcsösek, helyesek, vagy másokéval összeegyeztethetőek legyenek is – bajlódnia. Az alkotmányos garanciák csupán fantom-biztosítékok, amelyek figyelmen kívül hagyhatók. Elégséges, hogy az uralkodó erőszakot helyezzen kilátásba, és erős politikai szervezet álljon a rendelkezésre, amellyel azt érvényre juttathatja, hogy az igazgatási tisztviselőknek hatalma legyen bizonyos fenyegetések valóra váltására. Senkinek sincs semmiféle alapja arra, hogy jogosultságokat állítson szembe a hivatalnok hatalomgyakorlásával. Ezek korunk kormányzási módjában korántsem szokatlan eszmék, ama elméletek gyümölcseként jelentkeznek az

igazgatási szerveknél, amelyek szerint nem bizonyítható, hogy a természetben bármiféle biztosítandó igény lenne; hogy megbízhatóan semmiféle értékmérő nem állítható fel; hogy éppúgy nem lehet bizonyosságot szereznünk arról, hogy az elismert igényeket más igényekre tekintettel korlátoznunk kell, mint arról, hogy valamilyen igényt előnyben kellene részesítenünk másokkal szemben azért, mert ez utóbbiakat mérlegelve ezeknek bizonyos értéket tulajdonítunk; avagy, hogy a jog csupán fenyegetések összessége. Az elmélet csak olyan lehet, amilyenné tenni próbáljuk. Ha feladjuk mindazt, amit a múltban tenni megkíséreltünk, és úgy vélekedünk; hagyjuk a politikailag szervezett társadalom ereje felett uralkodókat, hadd fenyegessenek bennünket, ahogyan csak értelmük útmutatása szerint jónak látják vagy akár bárminemű értelem nélkül is – nos, ezzel feladnánk mindazt, ami a jogot a klasszikus római jogászok óta a civilizáció egyik legmagasabb hajtóerejévé avatta.

Ezeket az elméleteket „realizmusnak" nevezni inkább dicsekvésnek, semmint jellemzésnek hat. Figyelmen kívül marad ezekben a politikailag szervezett társadalom egyik legjelentősebb vonása, nevezetesen az, hogy az irányítást az értelemre alapozva kísérli meg végrehajtani – olyan irányban, amelyet igazságosként fog fel. Az ún. jogi realizmust, a művészi realizmussal rokonítja a visszataszító és hamis dogma kultusza, amely szerint, ha a visszataszító jelenség létezik, az egyúttal jelentőségteljes is. A dogma gyűlölői éppolyan dogmatikusak lehetnek, mint azok, akik azt hirdetik. A jogrendnek mindig is voltak - és részben ma is vannak – olyan vonásai, amelyek eltérnek vagy elmaradnak azoktól az eseményektől, amelyeket megvalósítani igyekszünk. Mégis a civilizáció történelme során ahogyan előrehalad a belső természet feletti uralmunk, mindinkább uralkodni tudunk ezeken az eltéréseken és mindinkább megközelítjük az eszményeket. Mi hát a jogrend meghatározó vonása, amelyre a jogelméletet fel kell építenünk: az eltérések és elmaradások, vagy az eltérések felett növekvő uralom és az elmaradások növekvő kiküszöbölése?

Hadd illusztráljam ezt a növekvő művészi realizmus példáján. Nemrég egy jogi fakultás pártolói a fakultásnak ajándékoztak egy az egyetemen végzett bíró arcképét, akinek a hosszú bírósági pályafutása az igazságosság eszménye iránti rendkívüli odaadást és a közjó kimagasló teljesítményekkel történő szolgálatát példázta. A művész hivatásának legkiválóbbjai közé tartozott, s azóta már a szövetségi fővárosban kivitelezendő fontos megbízásokat kapott. Ám – egyúttal legalábbis – így érezte, az igazság érdekében realistának kell lennie. A bírónak nagy öklei lehettek, amihez az a szokás társult, hogy maga elé tartotta, amikor töprengett. Barátai közül senkinek sem tűnt fel ez, ám a művész meglátta és ebben látta az igazságot. Így azután a kép kimagasló jellegzetességeként a hatalmas öklöt állította előtérbe. Ez ötlik szembe megragadva a néző figyelmét. Ha a pillantás képes túljutni az öklön, észreveheti – ha nem is túl hangsúlyozottan – a bíró gondolatteli arckifejezését. A legtöbb szemlélő számára azonban az ököl maga a kép - az ököl, mely az arckifejezés látványát kettészeli. Mégis, melyik jellemzőbb a bíróra: a nagy (és bizonyára létező) ököl, vagy a gondolatteljes arc?

Fontosnak a jogi jogosultság mögött álló igény számít. Az értelem alapján elismert igény nélkül nem létezhet más, mint önkényes és öncélú erőszakalkalmazás. Ezzel szálltak szembe (az Amerikai Egyesült Államokban) a forradalom során, és ennek megakadályozására dolgozták ki a közvetlenül a Függetlenségi Nyilatkozat elfogadása után a hatalommegosztáson alapuló kormányzat kereteit, annak élén a Jogok Kiáltványa áll.

A fenyegetés-elmélet másképpen is leírható. A rossz ember nézőpontjából a jog alapjává a fenyegetés válik. A fenyegetés a cselekvési válságban lévő individuum szemszögéből nevezhető szabálynak, ami a helyes utat kereső jó lelkiismeretű embert éppúgy eligazítja, mint a rossz lelkiismeretűt, aki más úton szeretne járni, ám gyáva ahhoz. A fenyegetés a döntési válságban lévő bíró szemszögéből olyan útmutatásul szolgáló szabály vagy elv, ami előírja számára a helyes döntést, s elvezet ahhoz. Az ügyvéd szemszögéből, kinek az a feladata, hogy megmutassa, a rossz embernek merre törekedjék, a jónak meg, hogy miként járjon a jelzett úton, a fenyegetés annak előrelátása alapjául szolgál, hogy a politikailag szervezett társadalom hatalmával rendelkező hivatalos személyek mi módon fognak viszonyulni az ügyvédi tanácsot igénybevevő személy vállalkozásához.

Nem vitás, hogy mindezekből a szempontokból is le lehet vezetni a jog, mint fenyegetés eszméjét. Ám van-e valami, ami bennünket a bármelyikből való levezetésre kényszerítsen? Ha ahhoz, hogy tudományosak és realisták legyünk, szívósnak kell lennünk, vajon nem tarthatunk-e ki kiindulópontunkhoz hűen épp a ténylegesen felmerült igények, követelések és kívánságok mellett, nem kérdezhetjük-e miként lehet olyan fenyegetéseket létrehozni, amelyek a kérdéses igényeket egymáshoz igazítanák, s a más emberek igényeinek biztosításával összhangban álló határok között biztosítanák? Vajon nem valóságos probléma-e, több mint jámbor óhaj annak a megoldása miként lehet elismerni *A* és *B* igényeit bármelyiknek a megsemmisítése nélkül, és anélkül, hogy *A*-ra és *B*-re hagynánk, miszerint egyikük a másik tönkretételének megkísérlése útján keresse a megoldást? Az emberek, ha hatalmat ruháznak rájuk, könnyen önkényeskedővé válnak. A jog már kezdetektől fogva e hajlandóságnak az elfojtására törekedett, és törekvését egészében véve siker kísérte. Ne adjunk hát igazat a feladás filozófusainak abban, hogy lehetetlen ezt a tendenciát elnyomni, és hogy a politikailag szervezett társadalom hatalmával rendelkezők szükségképpen önkényessé válnak – akár akarják ezt, akár nem. Nem ilyen volt az a filozófia, ami a római jog klasszikus korszaka óta a jogtörténet alkotó erejét adta. Nem ilyen volt az a filozófia, ami a római jogászok írásait Augustustól Alexander Severusig és azóta is a világ bármely részén a jogászok és jogalkotók tudásának tárházává avatta. Nem ilyen volt azoknak a filozófiája, akik a konkrét sérelmek orvoslására a *Magna Cartá*-ban megfogalmazott konkrét rendelkezéseket alkotmánylevelekké alakították melyek az egész angolul beszélő világban a szabadságot biztosítják. Nem ilyen volt az a filozófia, ami lehetővé tette számunkra, hogy az angol középkori földjogot és a XVII. századi eljárásjogot, a

XIX. századi Amerika jogának az alapjául használjuk fel. Nem az ilyen filozófiának köszönhető, hogy amióta a XII. században újjáéledt a római jog tanulmányozása, a civilizáció s a jog együtt haladnak előre.

Az értékek problémája

Az értékek problémájával a jogtudománynak minden nehézség ellenére elkerülhetetlenül szembe kell néznie. Bármilyen nyers, ostoba vagy veszélyes legyen is valahol a viszonyok rendezése vagy a magatartás szabályozása, mögötte az ellentétes és átfedő értékek valamilyen értékelési rendje húzódik meg. Állhat ez pusztán a béke fenntartásában, társadalmi status quo őrzésében; a szabad egyéni önmegvalósítás teljességének az előmozdításában; uralkodó vagy uralomra törekvő társadalom vagy gazdasági osztály önérdekének a megvalósításában; valamely már kialakult politikai szervezet hatalma erősítésében vagy fenntartásában. Helyenként és koronként ugyan alkalmazták már ezeket az értékrendeket többé vagy kevésbé öntudatlanul, a törvényalkotók és jogászok eljövetelével azonban fokozódó rendszerességgel megfogalmazták és fejlesztették, majd mindegyre növekvő mértékben a civilizált társadalom posztulátumaihoz kapcsolták ezeket. A jogtörténet klasszikus korszakában – az ókorban csakúgy, mint napjaink modern idejében – az ilyen értékrendek alkotása, bírálata és logikai alkalmazása a jogászok egyik legfőbb tevékenysége volt. A jogtudományban azért volt korszakos jelentőségű a római jogászok kapcsolata a görög filozófiával, majd a római jog és a teológiai etika párhuzamos oktatása a középkori egyetemeken, utóbb a jogtudománynak a teológia, a jognak a jusztiniánuszi szövegek gyámsága alóli felszabadítása a racionalizmus filozófiája kibontakozásakor és végül a történeti jogtudomány kifejlődése a metafizikus szabadságelméletekkel, mert minden ilyen esetben az történt, hogy az értékrendet adaptálták a kor jogászi feladataihoz, majd összhangba hozták a kor és hely társadalmi eszményével.

Voltak jogászok, kik úgy hitték, hogy a jogrend az isteni renden alapul, és egy autoritáshoz fordultak, hogy az értékrendet szolgáltasson. Voltak, kik a fizikai természet analógiájára feltárt erkölcsi rendnek való megfelelést tartották szükségesnek; mások részben a kinyilatkoztatás, részben az értelem útján vélték feltárhatónak a keresett rendet. Más korokban a jogászok racionális rendnek tekintették a jogrendet, s így az értékrendet a tiszta észből származtatták. Az értelemről e gondolatsorban azt tartották, hogy egyetemes és változtathatatlan érvényességű természeti vagy eszményi jogot tár fel, - még akkor is, ha mai szemmel úgy látjuk, hogy ez nem volt más, csak adott hely és idő tételes jogának és jogintézményeinek az ideális kifejeződése. Ismét más korok jogászai a jogrendet tapasztalaton nyugvónak gondolták, az értékrendet pedig a civilizált társadalom élettapasztalata kifejezőjének. E gondolatmenetben az élettapasztalatot a viszonyok rendezése és a magatartás szabályozása során a politikai és jogi intézményekben nyert tapasztalatként fogták fel, amit törvényalkotók, bírák és elméleti írók foglaltak formulákba, jogászok pedig bíráltak és rendszereztek. A

jogrendet ennyiben egyfajta történelmi rendnek tekintették. Megint máskor a jogrendet a szabadság rendjeként szemlélték, olyan berendezésként, amelyben akarata szabad gyakorlása teljességét mindenkinek biztosították, összhangban mások hasonló mértékű szabad akaratgyakorlásával. Ez esetben az értékrendet a metafizika szolgáltatta. Újabban kísérletek történtek arra is, hogy az értékrendet a gazdaságra alapozzák vagy az osztályharc teóriájából vezessék le – oly módon, hogy az egyének helyett inkább osztályoknak, az egyéni, s az egészként felfogott társadalmi élet nevében követelt igények helyett pedig az osztály nevében követelt igényeknek tulajdonítsanak értéket.

Hogy állunk ma a jogászi elmélettel? Egyesek az anyagi kívánalmak kielégítését sürgetik. Többen amellett érvelnek, hogy lehetetlen bármiféle értékmérőhöz is jutni, vagy hogy a bírák s a hivatalnokok nem alakíthatják, ha már egyszer rögzült. Az előbbiek érvelésüket ismeretelméleti alapokra helyezik. Az utóbbiak következtetése a freudi pszichológiára épül. Bármi legyen is a könyvekben az értékek kritériuma, a bírák és hivatalnokok tényleges viselkedését a vágy motiválja, s az értelmet és autoritást egy másik vágy kielégítésére utólag bűvészkedik elő, - nevezetesen azért, hogy ésszerűnek tűnjenek. Az előbbi nézet szerint a jog az állami erőszakalkalmazással való fenyegetés, s így az erőszak rendjét tételezi. Az utóbbi az igazságszolgáltatási és az igazgatási eljárást az individuális pszichológia terminusaiban értelemezi, s így az ösztön rendjét feltételezi.

A múlt századi metafizikus jogtudománnyal szemben analitikus nézőpontból kiindulva Holmes a kérdés kapcsán több ízben úgy fejezte ki magát, mintha a jogot minden értelemben az erőszakra redukálná. Például: „Nyilvánvalónak látszik a számomra, hogy nemcsak a *regum*, de minden magánszemély számára az erőszak az *ultima ratio*.” Ebből azonban nem következik, hogy az erőszak a végső jogi értékmérő. Annyit jelent, hogy végső soron az lehessen. Egy nemzedéknyi idővel később Holmes ezt mondotta: „Amikor a *corpus iuris* kialakítására kerül sor, a végső kérdés az, hogy mit akarnak a közösség uralkodó erői, és elég határozottan akarják-e ahhoz, hogy figyelmen kívül hagyhassák a megvalósulást gátló bármiféle tilalmukat. Ám a múltban a jogászok ideális formában öntötték azt, amit a közösség uralkodó erői akartak, és az értékek jogi mércéjét inkább ezzel, semmint az egyes esetekben felbukkanó konkrét kívánalmakkal összhangban rögzítették. A mai felfogás viszont a bármely egyedi ügyben fenyegetést hangoztató vagy konkrét óhajt kifejező ítéletet vagy igazságszolgáltatási döntést valami egyedinek tekinti, mintha ez maga lenne a jog, és így lényegesen túlmegy Holmes felfogásán a jogrendnek egyszerűen erőszakrenddé tétele irányában. Holmes az erkölcsiséget „az erőszak végső uralma fölötti ellenőrző tényezőnek” gondolta. Alkotmányos rendszerünk megalapítói úgy gondolták, hogy a jog ellenőrzi majd a politikailag szervezett társadalom hatalmával kormányzók erőszakgyakorlását. A pillanatnyi felfogás szerint az ellenőrzés csupán illúzió. A jog nem más, mint puszta léte magának a politikailag szervezett társadalom képviselői által alkalmazott erőszaknak.

Hogy egy ilyen tan mit jelenthet a gyakorlatban, a nemzetközi jog jelenlegi állapota mutatja. Mint a társadalmi ellenőrzés elsődleges hatóerejének az elmélete, aligha lehet kielégítő. Kétségtelen, hogy képtelenek vagyunk olyan értékmérőt adni, ami mindenki számára elfogadható és elviselhető; ám ez még nem kötelezhet arra, hogy a jogrendet mindaddig felfüggesszük, amíg a lehetetlen célkitűzés meg nem valósul. A jog – gyakorlati dolog. Ha képtelenek vagyunk is egy bizonyított és egyetemes értékmérő felállítására, amellyel mindenki egyetértene, ebből még nem következik az, hogy erőfeszítéseinket fel kellene adnunk, s a társadalmat a korlátlan erőszaknak átengednünk A viszonyok jogi rendezése és a magatartás jogi szabályozása sok évszázados tapasztalataiból megtanultuk, hogyan fejlesszük tovább e tapasztalatokat és miként használjuk fel az érdekek mérlegelése és értékelése során. Einstein azt tanította, hogy görbült világegyetemben élünk, melyben nem található egyetlen egyenes vagy merőleges vonal vagy sík sem. Ám emiatt mégsem adjuk fel a kutatást. Mert ha nem is léteznek egyenes vonalak és síkok, mégis a gyakorlati tevékenység posztulátumaiként csaknem elégséges az igazságnak a gyakorlati tevékenység gyakorlati szükségleteihez. Nos, ugyanígy állunk a modern jogrendszerekben elfogadott vagy posztulált értékmérőkkel. Ha nem is bizonyíthatjuk ezeket, használhatjuk, mert gyakorlati céljainkhoz elégséges igazsággal rendelkeznek.

Hogyan oldja meg a jog a gyakorlatban az értékmérő problémáját?

Ha a jogelmélet állásfoglalása helyett inkább a jogi előírások tényleges kidolgozására, fejlesztésére és alkalmazására figyelünk, azt mondhatjuk, hogy háromféle módszer érvényesül. Az egyik abban áll, hogy a tapasztalat alapján kidolgozzák, hová vezet az ellentétes és átfedő érdekek rendezése az értékrendszer, mint egész legkisebb károsodása mellett, és ezt a tapasztalatot fejlesztik tovább az ésszerűség keretei közt. A mérce így gyakorlati lesz: értékes az, ami a legkisebb kárral és veszteséggel rendezi a kapcsolatokat és szabályozza a magatartást.

Jól fejezi ki ezt Dicey, aki jogosultságon – mint tudjuk – jogilag elismert érdekeket ért: „Hogyan lehet az egyesült cselekvés jogait korlátozni anélkül, hogy az egyén szabadsága értékét a felére csökkentenénk; hogyan hagyható ez meg korlátozatlanul anélkül, hogy ne rombolnánk le akár az egyes polgárok szabadságát, akár a kormány hatalmát? Hogy ez a probléma napjainkban mindenütt jelentkezik és sehol sem találtak rá megfelelő megoldást igen figyelemreméltó. Ez a tény legalább kétféle következtetést tesz lehetővé. Az egyik az, hogy az angol egyesülési jog nehézsége döntően nem a munkaadók kapzsiságából vagy a munkavállalók ostobaságából, hanem a dolgok természetéből fakad. A másik az, hogy a legtöbb, amit két lényegében ellentétes jogosultság - nevezetesen az egyéni szabadsághoz való jog, s az egyesülési jog – összhangba hozatala során el lehet érni, legfeljebb csak keserves kompromisszum lehet ezek között. Némelykor azonban lehetséges, hogy elvileg megoldhatatlan problémákat ilyen gyakorlati úton megoldjunk. Hogy ez mennyire így van, hatályban lévő rágalmazási jogunk bizonyítja. Ez is keserves kompromisszum. *X*

azon joga közt, hogy azt írjon vagy mondjon, amit akar; és *A* azon joga közt, hogy tulajdonát vagy jellemét ne sértse *X* szabad véleménynyilvánítása. A kompromisszum sikeres, - hiszen lényegileg lehetővé teszi a vita szabadságát, ugyanakkor azonban megóvja az angolokat a hírnévrombolástól". (Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century, 468. p.).

Így funkcionál a jogrend a valóságban. Ezt teszik a bíróságok, és ezt tették a bírák és jogászok, legalábbis az I. századbeli római *iurisconsulti* óta. Az egész modern jogfejlődés során azon fáradoztak a bíróságok, törvényalkotók és jogászprofesszorok, hogy gyakorlati egyeztetéseket és összebékítéseket találjanak, s ha többet nem is érhetnek el, legalább gyakorlati kompromisszumokat keressenek az ellentétes és átfedő érdekek rendezésére. Kevéssé valószínű, hogy tiszta elméleti képük lett volna arról, amit csinálnak. A gyakorlati célkitűzés világos ösztöne vezette őket. A kereszténység első ötödfél évszázada során a római jogászok számos megoldása kiállta az idők próbáját, és a legkülönbözőbb társadalmi, gazdaság, politikai változásokat túlélve ma is világszerte érvényesül. Mivel a kár és a veszteség kiküszöbölését vagy csökkenését szolgálja, legalábbis technikai értékkel rendelkezik. William James azt tanította, hogy etikai értéke van annak, ami az emberi kiváltságot a legkevesebb áldozattal a legnagyobb mértékben megvalósítja. (The Will to Believe, 195-206. p.). Aki elfogadja az újhegeliánusok civilizációértelmezését, mondhatja, hogy a vetélkedő érdekeknek e legkisebb veszteséggel való rendezése hozzájárul a civilizálódáshoz, és így filozófiai értékkel rendelkezik.

A jogrend gyakorlati folyamata azonban túljut azon, hogy tapasztalatilag, próbálgatásokon és tévedéseken, bírói elismeréseken és kizárásokon keresztül állapítja meg, mi szolgálhat az ellentétes vagy átfedő érdekek rendezésére. Az értelem éppúgy szerephez jut, mint a gyakorlat. A jogászok kidolgozzák az adott hely és idő civilizált társadalmának megfelelő jogi posztulátumokat, a viszonyokat és magatartásokat illető előfeltételeket, és ilyen úton a jogi okfejtés autoritatív kiindulópontjához érkezünk el. Az elismerésre törekvő új igények ezekhez a posztulátumokhoz méretnek. Amikor elismerik, a többi elismert érdekhez való viszonyát e mérce alapján határozzák meg. Amikor pedig a többire tekintettel körülhatárolják, biztosításuk eszközeit ugyancsak e mérce szerint határozzák meg.

Egy nemzedéknyi idővel ezelőtt megkíséreltem körvonalazni a mai korunkra és helyünkre jellemző civilizált társadalomban érvényes jogi posztulátumokat. Az a célkitűzés vezetett, hogy a magánjog (vagyis az egyéni érdekeket és az egyéneknek társaikkal való kapcsolatát szabályozó jog) rendszeres kifejtését adjam öt tételben, bizonyos szükségszerű kiegészítésekkel. Jelen céljaink szempontjából nem kell figyelembe vennünk ezeket. Arra törekedtem, hogy megfogalmazzam, mit előfeltételez a jog a birtoklása, a tulajdonnal, a jogátruházással, a belőle fakadó viszonyokkal, végezetül a jogellenes magatartással kapcsolatosan. Most így fogalmaznám meg ezeket:

1. A civilizált társadalomban az embereknek feltételezniök kell tudni azt, hogy mások nem támadják meg szándékosan őket.
2. A civilizált társadalomban az embereknek feltételezniök kell tudni azt, hogy amit a saját használatukra felfedeztek és elsajátítottak, munkájukkal létrehoztak, a fennálló társadalmi-gazdasági rend értelmében megszereztek, azt előnyös célokra felhasználhatják.
3. A civilizált társadalomban az embereknek feltételezniök kell tudni azt, hogy akikkel az általános társadalmi érintkezés során kapcsolatba kerülnek, jóhiszeműen járnak el, és ennélfogva,
   a) teljesítik azokat az ésszerű elvárásokat, amelyek ígéreteikből vagy más magatartásukból értelemszerűen keletkeztek;
   b) vállalkozásaikat ama elvárásoknak megfelelően fogják végrehajtani, amiket a közösség erkölcsi érzéke azokhoz fűz;
   c) természetben vagy ellenértékben visszatérítik azt, ami tévedés, előre nem látott vagy nem egészen szándékolt helyzet folytán hozzájuk került; amelynek révén tehát más költségére olyasmihez jutottak, aminek megszerzését az adott körülmények között értelemszerűen nem várhatták volna.

4. A civilizált társadalomban az embereknek feltételezniök kell tudni azt, hogy akik bizonyos tevékenységet folytatnak kellő gondossággal járnak el és nem tesznek ki másokat a károsodás ésszerűtlen kockázatának.
5. A civilizált társadalomban az embereknek feltételezniök kell tudni azt, hogy akik olyan dolgokat tartanak, amelyekről feltehető, hogy az ellenőrzés alól kikerülve, vagy elszabadulva kárt okozhatnak, visszatartják, hogy megfelelő feltételek között tartják.

Hocking professzor szerint e posztulátumok „kapcsolatot teremtenek a filozófia és a jogtudomány között" (The Present Status of the Phliosophy of Law and of Rights, 95. p). Mindenesetre úgy tűnt, hogy e posztulátumok a múlt századvég jogából születtek, és értékmérőiül szolgáltak az újonnan jelentkezett igényekhez. Egyre nyilvánvalóbbá vált azonban, hogy az adott hely és kor civilizációja bizonyos további tételeket előfeltételez, amelyeket egyáltalán nem könnyű formába önteni, mivel az érintett érdekek konfliktusát távolról sem oldották meg oly egyértelműen, hogy abból a rendezés logikai alapjaira bárki is biztonsággal következtethetne.

Általánosságban kezd elismertté válni a munkavállaló posztulált igénye a biztosított munkára. De hogy pontosan miféle alkalmazottak jogát, miféle szakmákban kell elismerni, még távolról sem világos. Ezen túl a kollektív szerződés rendszere olyan szervezetekkel, amelyek a kollektíva szavazatainak többségével rendelkeznek, olyan tételt látszik sugallni, ami szerint az uralkodó többségi szervezettel szemben a kisebbségnek nincsen elismert joga a munkához. Jelenleg tehát csupán annyit mondhatunk, hogy a munkáltatói-munkavállalói

viszonyt kivonták a szerződés uralma alól, és az egyre inkább a megegyezéstől nem függően csak a birtoklás biztonságával rendelkezik.

Továbbá újonnan jelentkező jogi posztulátumnak tűnik, hogy napjaink ipari társadalmában a nagy létszámmal működő vállalatok viselik a dolgoztatással járó emberi kopás terheit. Ilyesfajta posztulátum húzódik meg az üzemi baleset kártérítési törvénye mögött. E törvények alkalmazásában sok olyan elem van, amelyek felvetik egy átfogóbb tétel lehetőségét. Vannak továbbá olyan jelzések is, amelyek egy harmadik tételre utalnak. Ez esetleg a másodikat is magában foglalhatja. Eszerint az egyének baleseti kockázatát a társadalomnak, mint egésznek kell viselnie. Ilyesfajta posztulátum húzódik meg a felelősségbiztosítási elmélet, valamint a társadalombiztosítási törvényhozás nagy része mögött. Ilyesfajta törekvés állhat az esküdtszéki hajlandóság mögött is, amelyik minden esetben, amikor valaki megsérül, igyekszik a kártérítésre képes személyt fizetésre kötelezni. Ilyen esetekben szokta volt a néhai Lord Bramwell elmesélni az esküdtszéknek a zsebtolvaj esetét, aki elvetődvén egy jótékonysági célú szentbeszédre, annyira meghatódott a prédikáció ékesszólásától, hogy akit csak elért, mindenkinek a zsebéből kilopta a pénzt, és az alamizsnát perselybe rakta. Máskor pedig felidézte, hogy egyesek szerint a következőképp kellene a bírónak kitanítania az esküdtszéket: „Uraim, az egyetlen kérdés az, hogy kit sajnálnak *valóban*: a felperest-e, vagy az alperest?”

Az olyan elterjedt jelenségek mögött, mint „a gazdasági fölösleg méltányos elosztását” célzó általános döntések hozatala, az ipari társadalomban való éléssel együttjáró kockázatok terhének az elosztására irányuló kellően meg nem érett elképzelések húzódnak meg. Bizonyos, hogy a múlt századi életnek ilyen előfeltevései – melyeket napjaink társadalma mindinkább elfogad – nem voltak. Nyugodtan állíthatjuk: a múlt század arra volt hajlamos, hogy az érdeket, az általános biztonság szempontjából értékelje. Napjainkban viszont erősbödik az az irányzat, amely az érdekeket az individuális emberi élet mércéjével mérje. Nem csoda, hogy egyes területek joga általában már nem egyeztethető össze egy jól működő gazdasági rend következményeivel.

Az értékek harmadik mércéje mind a római jog, mind a modern világ jogának a klasszikus korszakában használatos volt. Ez a jog éretté válásakor rögzített mérce egy elfogadott hagyományosan autoritatív eszmény volt a társadalmi és így a jogi rendről, arról, hogy milyennek kell lennie a jogi intézményeknek és tanításoknak, valamint az eredményeknek, melyek a fenti intézményeknek és tanításoknak a gyakorlati vitákra alkalmazásából születnek.

Talán fölösleges mondanunk, hogy az eszményi társadalmi rend ilyen képei, melyek a jogviták eldöntésére szolgáló autoritatív útmutatások részeként kapnak helyet a jogban, nem adott hely és idő társadalmi rendjéről készült fényképek, még csak nem is idealizált fényképei ennek. Sokkal inkább a múlt társadalmi rendjének az idealizált képmásai, melyek a jelen társadalmi rend jellegzetes részletei figyelembevételével fokozatos retusálási folyamaton mennek keresztül.

Az amerikai jog elfogadott eszményei például, amint ezek a XIX. század elején a formálódás korában körvonalazódtak, sokkal közelebb álltak múltunk első telepeseinek az agrártársadalmához, mint a XX. századi Amerika jellegzetesen városi ipari társadalmához. Az emberek általában arra törekszenek, hogy a jelen intézményeit a múlt társadalmi rendjéről alkotott kép kereteiben fejtsék ki.

Például Platón *Állam*a egy ideális görög városállam képe, Arisztotelész *Politikája* pedig értekezés a kormányzásról a görög városra, mint független és politikailag-gazdaságilag önálló egységre figyelemmel. Mindketten Spártát tartották szem előtt, holott a spártai államtípus már letűnőben volt. Mindketten a görög városállamra gondoltak, amikor e típusnak már bealkonyult. Ugyanígy a középkori jogászok szeme előtt a „birodalom", vagyis az egész kereszténységet átfogó, Augustus, Constantinus és Jusztiniánusz országlását folytató birodalom akadémikus képe lebegett. Egy egyetemes jogot biztosító, egyetemes birodalom eszméje szülte azt az eszményt, amelyet a modern világ egyik felében tételes jogként is elfogadtak, a jogi gondolkodásban pedig még napjainkban is mindenütt kardinális jelentőségű. Ez az eszmény azonban akkor jelent meg és teljesedett ki, amikor a római birodalom, amit eszményített, már visszavonhatatlanul a múlté volt, a világ reformációt követően pedig a nacionalizmus eljövetele előtt állott.

Vagy tekintsünk a képre, amely klasszikus XVII. századi jogkönyveink mögött húzódik, a társadalmi és jogi rend azon elfogadott eszményeire, amelyet a *Coke on Littleton*-ban és *Coke Second Insitute*-jában megjelennek. Formálódásuk korszakában az új világban ezek a könyvek orákulumok voltak magán-és közjogunk számára. Bizonyos, hogy hiányzott mögülük az amerikai gyarmati társadalom rajza. De nem is az Erzsébet-kori (angol) társadalom alapján íródtak. A Littleton *Tenures*-jában leírt rendszer a könyv megírásakor már halódott. Shakespeare Angliájának a szellemében az éppúgy anakronizmus volt, mint a *Coke on Littleton* pedáns formalogikája is csak anakronizmus lehetett Bacon napjaiban. Ám a középkori Anglia e szelleme, a reformációelőtti Anglia eszményített képe mégis tartós elemnek bizonyult az angolul beszélő népeket mindenütt uraló joganyagban.

A nemzetközi jog szintén kitűnő példával szolgál ehhez. A XVII. század óta a nemzetközi jog hátteréül a Grotius korabeli politikai világ képmása szolgált. A XVII-XVIII. század az abszolutista uralom korszaka volt, a francia ancien régime királyaihoz hasonló személyes szuverének uralkodtak Nyugat-Európa jelentős országaiban. A nemzetközi jog problémája e személyes szuverének nemzetközi magatartásának az irányítása és kapcsolataik rendezése volt. Igen begyakorolt reguláris hadseregekkel háborúztak. Számos országukat oly tökéletesen képviselték, hogy gyakorlatilag a nemzetközi kapcsolatokat a szuverének közötti kapcsolatokként, a háború szabályait pedig a szuverén hadviselő magatartása korlátozásaként lehetett volna kezelni. A nemzetközi jog e kép szerint nőtt fel, és még ma is e módon gondolkodunk és beszélünk, noha ez már hosszú ideje nem tükrözi a valóságot.

Ugyanezt mondhatjuk el a jogilag rendezett mai társadalom képmásáról, melyhez mint öröklött eszményhez az igazságszolgáltatás egyes részletei még mindig igazodnak. Ez a kép uralkodott a XVII. századtól a XIX. századig amikor végleges alakját elnyerte. Ez nem ismeri a viszonyt, de minden embert gazdaságilag, politikailag, erkölcsileg és következésképp jogilag is önmagában elégséges önmagában álló egységnek tekint. Magának kell megtalálnia a helyét szabadverseny révén. A szóban forgó egység szabad önmegvalósításának teljessége a legfőbb jó. Karaktere alapjául az őt megillető természeti jogok szolgálnak, vagyis azok a minőségek, amelyek révén bizonyos dolgokkal rendelkezni kell, avagy bizonyos dolgok megtételére szabad kell, hogy legyen. A jog célja, hogy biztosítsa e természeti jogokat, hogy a legteljesebb és legszabadabb utat engedje a kérdéses egységek egymással versengő szerzési tevékenységének, valamint, hogy minimális beavatkozással rendezze a versenyüket. Alig egy évtizede még az embereknek attól való félelmükben, hogy szocialistának vagy kommunistának bélyegzik meg őket, hűséget kellett színlelniük e kép iránt. Ez azért élhetett nálunk tovább, mint másutt, mert ésszerűen jól fejezte ki egy olyan területnek az őstelepes falusias mezőgazdasági társadalmát, ahol hatalmas szűzföldek és természeti erőforrások vártak kiaknázásra. Ez azonban már nem hű kép egy olyan társadalomról, amelyben a jogrendnek ma érvényesülnie kell.

Az utolsó ötven évben legalább hat lényeges változás következett be a jogi gondolkodásban, s ezek mind új irányba mutatnak.

Az első abban áll, hogy a funkciót hangsúlyozzuk a tartalom helyett. Azt kérdezzük, hogyan funkcionálnak az előírások, vajon elérhetünk-e igazságos eredményeket, - és nem azt, hogy elvont tartalmak elvontan nézve igazságosak-e. Ám ha ilyen kérdéseket teszünk fel, úgy már a jog célja iránt érdeklődünk, mert a funkció mindig valamilyen célra irányuló funkciót jelent. S így egy nemzedéknyi idő óta a jogrend céljáról folytatott filozófiai vita mind nagyobb szerepet kap a jogtudományban.

Másodszor történt egy gazdasági hangsúlyeltolódás, nevezetesen az akarat helyett a szükségletek kerültek fokozottabban előtérbe. A szabad önmegvalósítás a számos emberi szükséglet, kívánság és vágy egyikévé alacsonyult. A maximális akaratszabadság helyett a maximális szükségletkielégítésre törekszenek.

Harmadszor a szubjektív elem helyett az objektív került előtérbe. Így történt ez – például – Savigny szerződéselméletének a teljes feladásakor, amelyet pedig a múlt századi jogtanárok – különösen Angliában – megkíséreltek összeházasítani a *common law*-val. Ez az elmélet arra az elgondolásra épült, hogy az akarat a jogtudomány központi kategóriája. Ezért jelentőségteljes a tőle való általános elfordulás.

Negyedszer, fel kell figyelnünk arra, hogy inkább a konkrét emberek konkrét igényei esnek súllyal latba, semmint valamely absztrakt egyednek az absztrakt akarata. Sokféle társadalmi, gazdaság és politikai ok járul hozzá a hangsúlyeltolódáshoz. A jogászokra különösen nagy hatást gyakorolt a

pszichológiának a múlt század végén a jelen emberöltő alatt bekövetkezett fejlődése. A modern pszichológia támadásainak kereszttüzében a XIX. század metafizikus jogtudománya értelmezésében felfogott „egyén” és a hasonlóképpen a XIX. századi pandektisták és angol analitikus jog követői értelmezésében felfogott „egyéni akarat” épp annyira megbízhatatlan alapnak bizonyult, mint amilyen egy évszázaddal korábban a kritikai filozófia támadásának súlya alatt a „természeti ember” s a „természeti állapot” volt.

Ötödször fel kell figyelnünk a más társadalomtudományokkal egységben történő közös munka gyakorlatára. A jogot immár a társadalmi ellenőrzés egész folyamata összetevőjeként tanulmányozzák. Lényegi pontja ez a XX. század szociologikus jogtudományának. A XIX. századi társadalomtudományok együttműködést jellegzetesen nem ismerő gyakorlata, melynek értelmében mindegyik kölcsönösen figyelmen kívül hagyja a többit, korántsem csak az egyetemi szervezésből, s az akadémikus udvariasságból fakadt, mely előírta, hogy a tudósok egymás köreitől tartsák távol magukat. Mindez ember magáért, minden tárgy magáért – ez volt az elmúlt század levegőjében. Ez fakadt az emberiség atomisztikus felfogásának szelleméből, ami az emberiséget individuumok összességeként láttatta, kik minimális szervezettséggel a szerzés versenyében küzdenek létükért. Minden egyes tárgyat önállónak, s önmagában elégségesnek tekintettek, mint ahogy önállónak, s önmagában elégségesnek gondolták az embert, ki ezeket kutatja.

Hatodszor fel kell figyelnünk a felismerésre, hogy az értékmérő, s az értékrend problémája a jogtudománynál lényegesen szélesebb: ez valamennyi társadalomtudomány kérdése. A problémát így a jogtudománynak részben ilyenként, és részben a jogtudományban vitatott összes kérdéshez való sajátos viszonyában kell szemlélni. Ez olyasvalami, amit az angol analitikus jogtudomány módszerének a felújítására törekvő Tiszta Jogtan sem kerülhet meg, hogy más tudományhoz utalja. Egy terméketlen jogtudomány, amelyik kihajította a jog ideális elemét és minden megfontolást arról, hogy a legyen előírásai milyenek legyenek, tudat alatt, tudatos vagy tudattalan elszólások révén egyszerűen visszacsempészi a jog ideális elemét, s a kapcsolódó megfontolásokat a bírói döntési folyamat örvén, amit a magát pillanatnyilag realistának kikiáltó olyan fontosnak ítél.

Még századunk első fele sem telt el, és csupán a második felében derül ki végleg, milyen is a század jellegzetes gondolkodásmódja. Jhering 1884-es korszakalkotó írásainak a hatása csak fél évszázad múltán kezdett általánosan érződni Amerikában. Senki sem beszélhet kétségbevonhatatlan bizonyossággal arról, hogyan is kellene végül értékelnünk a jelen század versengő és átfedő érdekeit. A holnap jogi gondolkodása útjának az egyes részei azonban már ma is láthatók. Úgy tűnik, ez inkább az együttműködés, semmint a versengő önmegvalósítás eszménye felé vezet. Ám az együttműködés mégsem lehet a jogrendszer teljesen kielégítő értékmérője, mert az együttműködés folyamat, és mint ilyennek valami felé kell vezetnie. Gyanítom, hogy az eszme a civilizáció

felé tartó együttműködés lesz. De nem állíthatom, hogy a jogrend s az ítélkezési folyamatok mai jelenségeiből ugyanolyan biztonsággal juthatunk e következtetésre, mint ahogyan a múlt század jogrendjének, bírósági, és – mondhatnánk – jogászi folyamatainak a jelenségeiből következtethetünk a szabadversenyes egyéni önmegvalósítás eszményére.

Egészen a legutóbbi időkben, olykor a megállapodott szokásig rögződően az együttműködés visszautasítása hagyományosulttá lett a helyi igazgatási struktúra legalján helyet foglaló településekben, ami a csúcson egészen a szövetségi kormányzat minisztériumáig terjed. Nem kis mértékben ez nyilvánult és nyilvánul meg napjainkban is az ugyanazon település igazgatási hivatalnokai közötti együttműködés hiányában, a helyi vádhatóság és a helyi bíróság közötti együttműködési gyakorlat hiányában.

A lépcsőn felfelé haladva ugyanígy hiányzik az együttműködés a helyi igazgatás és az állam között. Az állam törvényeinek helyi érvényesítését a helyi ügyészek, seriffek és bírák olykor visszautasítják, ami nem egyszer ezeknek valamely központi hatóság által vagy ennek kérésére eszközölt eltávolításáról rendelkező törvények meghozatalához vezetett. A helyi rendőrségnek az állami törvények érvényesítése iránt megmutatkozó ellenszenve vagy az egyszerű visszautasítás gyakran szükségessé tette olyan állami bizottságok létrehozatalát, amelyek kinevezést és ellenőrzést gyakoroltak a helyi rendőrség felett. A helyi obstrukcióval szemben olykor az állami rendőrségnek kell érvényre juttatnia az állami szabályzatokat, és a régi szellem még ma is felbukkan az állam és a helyi rendőrök és rendőrség közötti konfliktusokban.

A szövetségi kormányzat különféle, olykor ugyanazon minisztériuma alá tartozó hivatalok és szolgálatok között az együttműködés hiánya szembeötlő volt az alkoholtilalom érvényesítése kapcsán is; az igazgatási tisztviselők, vádhatóságok, s a szövetségi bíróságok között ez mindennaposnak számított.

Szövetségi alkotmányunk egyik legfőbb problémája a tagállamok egymás közötti együttműködésének a hiánya volt, - egy olyan konföderációban, amelyben hiányzott a központi kormányzást megfelelően biztosító rendelkezés. Ám központi kormányzatunk hatalma korlátozott, és az olyan kérdésekben, amelyben nem helyiek, az együttműködés visszautasítása és a helyivel szemeballított általános biztonság iránti közömbösség régi magatartásformája állandósult. Az állami s a szövetségi szervek együttműködését még inkább ez a hozzáállás jellemzi. A szövetségi törvények érvényesítésébe való állami beavatkozás, az állami törvények állami érvényesítésébe való szövetségi beavatkozás, az igazságszolgáltatási hatáskörök összeütközése; a szövetségi, s az állami bíróságok közötti ugyanazon tulajdon vagy jogvita tárgyában, avagy a szövetségi, s az állami kormányzatok közömbössége egymás törvényeinek a végrehajtásában, - mindez egynémely furcsa dolgot íratott jogesetgyűjteményeinkbe. A jelen nemzedék számára jó kezdeményezés indult a szövetség és a tagállamok hatóságai közötti tudatos és rendszeres együttműködésre. Az együttműködés szelleme láthatóan erősödik.

Figyelemreméltó azonban, hogy ez a szellem mindaddig nem fejlődhetett, míg politikai közösségünk az egy évszázados kort nem érte el. Nem kevésbé jelentős az is, hogy az együttműködésnek ma tulajdonított értékkel szemben, a múlt században a szabad egyéni önmegvalósításba helyezett érték oly magas volt, hogy ma számunkra már képtelennek tűnik, ami nekik még nem számított túl nagy árnak a szélsőséges hivatali és helyi függetlenségért.

Az együttműködés iránti közömbösség nem korlátozódik egyébként a kormányzati és igazgatási szervekre. Az együttműködés eszméje sokkal közelebb áll az ipar valóságához, mint a szabad egyéni önmegvalósításhoz. Végül is a munkaadó és az alkalmazottak együttműködnek a nagyvállalatokban. Felesleges úgy szemlélnünk, hogy szükségképpen és minden esetben viszályban kell állniuk egymással – ezzel csak azt érnénk el, hogy ők is így szemléljék magukat.

Az együttműködés eszméje egyébként is közelebb áll ma a városi élet valóságához, mint az egymással versengő szabad önmegvalósítás, holott továbbra is ezt használjuk mérceként. Egyszerűen kérdezzük meg magunkat, hogy a saját városunkban hányan vannak szabad versengők és mennyivel többen azok, akik végzik a maguk részfeladatait, talán igen szerényen, mint valamely nagy részvénytársaság alkalmazottai, és miközben a kérdéses vállalat nagyságában visszatükröződő megdicsőülésre lelnek, egy a régi úr és szolgálója viszonyához igen hasonlatos kapcsolatban szolgálják az oltalom fejében a vállalatot.

Ha az együttműködés nem is azonosítható az eszme egészével, mindenesetre nagy részének kell lennie. Én azonban szívesebben hiszem, hogy az együttműködés elismerése és az új hangsúly, melyet minden irányban kap, egy lépcsőfokot jelent az eszmény felé, mely egyaránt számol a szervezett emberi erőfeszítéssel és a szabad és önkéntes egyéni kezdeményezéssel. Ilyen eszményt látok a civilizáció gondolatában. Vannak jelek, amelyek valóban azt mutatják, hogy a döntés és a bírói folyamat autoritatív anyagi foglalataként felfogott XX. századi jogi gondolkodás nemcsak, hogy az elvont individuális akarat helyett a konkrét individuális élettel foglalkozik, de tárgyát is a politikailag szervezett társadalomtól megkülönböztetett és vele szembeállított civilizáció alkotja. A reformáció óta a politikailag szervezett társadalom olyan mindenekfelettvalóságra tett szert – amit nagymértékben meg is őrzött -, hogy olykor inkább már célnak tűnt és nem eszköznek. De ilyen messzire még a mindenható állam legszélsőségesebb védelmezői sem kockáztatták, hogy elmenjenek.

A civilizáció olyan eszményének, amelyben az ember az elérhető legnagyobb mértékben kifejleszti hatalmát, és az emberi célok valóra váltása érdekében a külső és belső természet feletti emberi uralom a legmagasabbra jut, a kérdéses uralom megszerzéséhez két tényezőt kell elismernie: egyfelől a szabad egyéni kezdeményezést, az egyes ember spontán önkifejlesztését, és másfelől az együttműködő rendszert, vagy – ha úgy tetszik – regimentált tevékenységet. Egyik sem hagyható figyelmen kívül, ha természet feletti uralmat megtartani, erősíteni és tovább tanulmányozni kívánják. A jelen gondolkodás nem éppen utolsó teljesítményével megszabadított bennünket az *unum necessarium*

eszméjétől. Többé már nem kényszerülünk hinni, hogy az emberi életről alkotott képben, vagy csak az egyéni cselekvési szabadság, vagy csupán az együttműködően szervezeti tevékenység jöhet figyelembe. Nem vagyunk elzárva egy olyan eszménytől, amely mind a versengést, mind az együttműködést egyidejűleg lehetővé teszi. Azt, hogy az együttműködést a civilizáció tényezőjeként elismerjük, nem kényszerít arra, hogy mindazt föladjuk, amit az egyéni jogosultságok rendszerének kidolgozásában a múlt században elértük, vagy amit az egyéni szabadság, mint nem kevésbé lényeges összetevő biztosítására a puritán forradalommal és azóta teremtettünk.

Az értékek értékelésének a jogalkotók, bíróságok és jogászok előtt nyitva álló három módozat közül, mint láttuk, a jogászok nagyrészének bizalmát élvező harmadik, s a századunkban annyira sürgetett második már kevésbé hasznos, - és igénybevételük valójában akadályokba ütközik. Ennek okát abban látjuk, hogy az a társadalmi rend, amelyre egy elfogadott eszményt kialakítottak és amelyre a jogi posztulátumait világosan felfogták, egy olyan rendnek adta át a helyét, amely mind ezidáig nem volt képes arra, hogy mindenki számára kielégítő módon elfogadható eszményt nyújtson. A múlt század eszményét minden korabeli iskola elfogadta. Ám jelenleg nincsenek olyan jogi posztulátumok, amelyek érvényességéről mindannyian meg lehetünk győződve. A viszonyok rendezésére, s a magatartás szabályozására irányuló gyakorlati bírósági munkának azonban tovább kell folynia. A jogrend nem várhat addig tétlenül, míg a filozófusoknak végre sikerül a múlt századihoz hasonlatosan egy eszményben megegyezni, és a gyakorlati jogászokat, s bíróságokat arra rábírni vagy rávezetni, hogy ezt iránymutatóként elfogadják. A jogrend nem várhatja meg, hogy a társadalmi rend időlegesen stabilizált feltételek között olyan rendezettséget érjen el, amiben már lehetséges a jogi posztulátumok felismerése és megfogalmazása, és amelyben a belőlük levont elveket a jogviták eldöntése autoritatív iránymutatóként elfogadják. Addig is, amíg erre sor kerül, a bíróságoknak – akár csak a múltban – tovább kell haladniuk abban az irányban, hogy a tapasztalatra építve, s az értelem révén fejlesztve kialakítsák a viszonyok rendezésének és a magatartás szabályozásának azokat a módjait, amelyek az érdekek szövevényes összessége számára a legkevesebb sérelemmel, s veszteséggel is legteljesebb kielégítést biztosítják.

(Forrás: Roscoe Pound: Társadalomirányítás a jog útján. A jog feladata. Az értékek problémája. In. Jog és filozófia. Antológia a század első felének polgári és elméleti irodalma köréből. (szerk. Varga Csaba), Akadémia Kiadó, Budapest. 1981. 307- 332)

Horváth Barna

TERMÉSZETJOG ÉS JOGPOZITIVIZMUS VISZONYA

A pozitivizmus mint pozitivista természetjog

Ma Európa szerte a természetjog reneszánszáról beszélnek. Vajon át lehet-e öltöztetni a társadalombölcselet történetének ezt a jól ismert hősét a hellén és római ókor, a keresztény középkor és a nagy újkori protestáns természetjog díszes, de avult köntöséből a modern ember munkaruháiba? Vajon micsoda belső feszítőerő, micsoda titokzatos dialektikai folyamat az, amely a pozitivizmust belülről készül most ismét szétfeszíteni? Micsoda végzet lebeg a pozitivizmus felett, hogy győzelme sohasem lehet végleges? Micsoda sötét sors akadályozza meg ezt a két halálosan összeölelkezett ellenfelet: a Természetjogot, – ezt a nagy Állítást – éppúgy, mint a Pozitivizmust, – ezt a nagy Tagadást, – abban, hogy egymást elpusztítsa; micsoda hatalom az, amely ezt a két ellenfelet, akiknek harca egyidős a társadalomról való gondolkodással, nem engedi sem győzni, sem meghalni?

A görög etika hajnalán az első nagy gondolat Anaximandros kozmikus-etikai tétele, amely szerint a dolgok megbűnhődnek, meglakolnak és egymásnak megfizetnek a jogtalanságért az idő rendje szerint. Anaximandros szerint a világrend egy nagy jogrendszer. Az emberi gondolkodásnak ezt a legmerészebb természetjogi gondolatát, – amely mintegy azt a legmagasabb pontot jelzi, ameddig a természetjogi gondolat egyáltalában fokozható, s így valóban a természetjog maximumát jelenti – Parmenides akként variálja, hogy a dolgok keletkezését és pusztulását az Igazságosság tartja féken. Nem csodálható, ha egy tudós kutató erre megjegyzi, hogy az eleai tanítás paradoxiáját az koronázza meg, hogy azt az érckemény kényszert, amely alatt az önmagától megmámorosodott gondolkodásnak ez a világképe áll: hogy ezt az érckemény kényszert jognak nevezik.

Szorosan ennek a nagy természetjogi víziónak, ennek a maximális természetjognak a nyomában jár a szofisták pozitivizmusa: a természetjog minimuma. Kallikles szerint az egyetlen természetes jog az erősebb joga és a pozitív jog nem egyéb, mint a gyengébbek védekezése az erősekkel szemben. Trasymachos szerint pedig a jog nem egyéb, mint a hatalom birtokosainak az előnye.

Ezek azok az alapmotívumok, amelyek a természetjog és pozitivizmus történetében a legkülönfélébb összefonódásban és hozzáadásokkal, de alapjában mindig ugyanazt a jólismert dallamot adják. És ha a pozitivizmus sorsát már itt, a bölcsője mellett akarjuk megismerni, akkor figyeljük meg jól, hogy ez a legvalódibb pozitivizmus egyúttal a legvalódibb természetjog. Figyeljük meg jól, hogy Kallikles pozitivizmusában a természetes jog elve ugyanaz, mint a pozitív jogé: a sok gyenge erősebb a kevés erősnél, ezért van

módjában jogot diktálni. A pozitivizmusnak ez a maximuma tehát a természetjognak még mindig egy minimumát hordja magában. A pozitív jogban itt éppúgy a természetjogi elv (az erősebb joga) érvényesül, mint ahogyan ez a természetjogi elv a lehetőség határáig a pozitív jog képére és hasonlatosságára – tehát természetjog-ellenesen – van megformulázva. Szigorúan véve a természetjog összeesik a pozitív joggal: az diktálja a pozitív jogot, aki erősebb – tehát a természetjogi jogosult – és aki leszorul a pozitív jogalkotó hatalmi pozíciójáról, az már természetjogon is megszűnt jogosult – mert megszűnt erősebb – lenni. A természetjog és a pozitív jog közötti ellentét lehetősége megszűnik: a természetjog eltagadja önmagát, hogy a pozitivizmust igazolja és ezzel annak tipikusan természetjogi legitimációt ad.

A pozitivizmus terhes a természetjogtól. A logikai öntermékenyítésnek ezt az érdekes esetét érdemes lesz közelebbről tanulmányoznunk. De már itt, a pozitivizmus kezdeténél is világosan láthatjuk, hogy a pozitivizmus a maga következetes végiggondolásában csupán egy neme – és nem kontradiktórius ellentéte – a természetjognak: pozitivista természetjog. A pozitivizmus éppúgy méhében hordja a természetjogot, mint az ismeretelméleti relativizmus az abszolút logikát, az empirizmus a metafizikát, az ateizmus a misztikus vallásosságot.

A természetjog panjurista és a pozitivizmus szkeptikus víziója után hadd jöjjön tehát a realista vízió: a nagy leleplezőnek ez a leleplezése. Lássuk egyszer tisztán ennek az évezredes harcnak a szükségképpeni kilátástalanságát. Ismerjük fel végre a gondolkodásnak azokat a határait, amelyeket ebben a nagy hajszában büntetlenül senki sem léphetett keresztül. Mutassuk meg ennek a két ősi ellenfélnek, akik érthető taktikai okokból mindig csak a saját erejük dicséretétől hangosak, a saját szánalmas gyöngeségüket: s ha bebizonyították, hogy az anarchista és forradalmi természetjog eltörpül amellett a természetjogi termelés mellett, amelynek egyetlen – konzervatív – célja a pozitív jog legitimálása, igazolása, tehát, hogy a természetjogi termelés zöme – merev ellentétben a természetjog eszméjével – a mindenkori pozitív jog kiszolgálását jelentette; a pozitivizmusról viszont mutassuk ki, hogy immanens logikával, eltagadhatatlan és elalkudhatatlan dialektikával tör és vágyódik a természetjog tiszta eszméje felé.

(Forrás: Horváth Barna: Természetjog és pozitívizmus. Dunántúl Egyetemi Nyomdája, 1928. 13-15.)

Gustav Radbruch

JOGFILOZÓFIA

A jogfilozófia mint jogértékelő szemlélet

A jogfilozófia tehát a jog értékelő szemlélete, a „helyes jogról szóló tan" (Stammler). A jogértékelő szemlélet módszerének két lényegi ismertetőjegye van: módszerdualizmus és relativizmus.

1.A kanti filozófia arra tanít bennünket, hogy abból, ami van, lehetetlen arra következtetni, ami *értékes*, ami helyes, aminek lennie kell. Valami pusztán azért, mert van vagy volt, vagy akár mert lesz, még sohasem minősül helyesnek. Ebből adódik a pozitivizmus elvetése, mely a létezőből; a historizmusé, mely a múltból; az evolucionizmusé, mely a keletkezőből következtet a kellőre. A fejlődés valamely meghatározott irányának az ismerete nem bizonyítja célja helyeségét, az „ár ellen úszás" helytelenségét. Ugyanezért az elkerülhetetlen nem eleve kívánatos, s a lehetetlen sem eleve helytelen. Don Quijote bolond, ám nemes bolond, a „lehetetlenért harcolni szép és jó." Legyen-tételek, értékítéletek, megítélések induktív módon nem alapozhatók létmeghatározásokra, hanem csak deduktív módon hasonló más tételekre. Az értékszemlélet s a létszemlélet önálló, önmagukba zárt körökként fekszenek egymás mellett. Ez a *módszerdualizmus* lényege.

Igaz, olykor épp a jogtudomány területén támasztottak olyan igényt, hogy a helyes szabályozást a „dolog természetéből" kell levezetni, s ennek a valóságban lehet bizonyos alapja. A jogeszmény – pontosabban a jog számára s közelebbről egy meghatározott kor, meghatározott nép joga, egészében meghatározott szociológiai és történeti viszonyok számára – adott eszmény. Az eszme valamely meghatározott anyag számára érvényes, ehhez hozzárendelt, s így az uralni kívánt anyagtól újólag meghatározott. Miként a művészi eszme alkalmazkodik a matériához, és más és más lesz attól függően, hogy bronzban vagy márványban kell-e megtestesülnie, akként minden eszmének a veleszületett sajátja, hogy a matériához idomul. Ezt a viszonyt nevezzük *az eszme anyagi meghatározottságának*, amennyiben a jellemzés kettős értelemét – az anyag által meghatározott, mivel az anyag *számára* meghatározott – tudatosan a magunkévá tesszük. Az eszme anyagi meghatározottságát Eugen Hubernek „a törvényhozás reáliáiról" szóló tanában (Zeitschr. f. RPh. 1/1914.39. és köv p. és Recht und Rechtsverwirklichung, 1921. 281. és köv. p.) vallott jogeszméi éppúgy szemléltetik, mint François Génynek az adottságokról szóló elmélete (Science et technique en droit privé positif. I, 1922, 96. és köv. p. és II, 1915. 370. és köv. p.). Az ember megkísérli, hogy az eszmény anyagmeghatározottságát az eszménynek az anyagban rejlő előzetes megformáltságával azonosítsa, és pszichológiailag tényleg lehetséges, hogy az eszmét az anyagból, s az anyagban pillantsuk meg. Ily módon víziószerűen előre láthatta Michelangelo Dávid alakját

abban az elrontott márványtömbben, amiből azután életre is kelthette. Ugyanerről van szó, amikor a jogász a „*dolog természete*” szerint dönt. Ám az eszme ilyen megpillantása az anyagban – melynek kutatását elhatározta – az intuíció szerencsés esete, és nem a megismerés módszere. A módszeres megismerés számára nincs más hátra, mint hogy a legyen-tételeket más legyen-tételekből deduktíve vezesse le, s ne induktív módon a lét-tényekre alapozza.

Ámde az értéknek a valóságból való levezethetetlenségét (amint egyébként az eszme anyagmeghatározottságát is) logikai, és nem valami kauzális viszony jellemzi. A módszerdualizmus nem azt kívánja, hogy az értékeléseket és megítéléseket nem befolyásolják lét-tények. Nem kétséges, hogy az értékelési aktusok kauzális eredményeik, ideológiai felépítményeik a lét-tényeknek, mintegy azok megvalósulása társadalmi milliőjének. A tudásszociológia arra tanít bennünket, hogy az ideológiákat születési helyük miként határozza meg. Itt nem a lét-tények és értékítéletek *kauzális,* hanem sokkal inkább a lét és érték *logikai* viszonyáról van szó. Nem azt állítjuk ezzel, hogy a lét-tények nem okozhatnak értékeléseket, hanem inkább, hogy nem alapozhatók ezekre. Megalapítója osztályelőítéleteiből egész etikai gondolatépítmény születhet; ám etikai rendszerében ezen előítéletnek nincs helye, és ennek rendszeres megalapozását nem gyengítheti önmagában az, hogy olyan okoknak köszönheti születését, amelyek megalapozásával nem egyeznek. Az elméleti vitákba nem szabad bevezetni a kérdéses elmélet születésének pszichológiai okát – kivéve, hogy a vitát berekesszék, s kimutassák, hogy a további vita céltalan, mert a gondolkodás szívósan léthez kötöttnek bizonyul, ami a megértést kizárja.

Az az ellenvetés tehető, hogy az ilyen szemlélet tárgyai, amelyek az értékelések ideális tartalmára korlátozódnak és ezek létalapjától eltekintenek, csupán lényegtelenségek, „puszta ideológiák”, nem ható és nem is valódi hatalmak; továbbá, hogy a jogfilozófia politikai pártharc, vagyis végső soron a gazdasági érdekeknek a szellem tartományába emelt harca, s ezért nem más, mint a valóság lényeg nélküli délibábja. Ámde a marxista történelemfelfogás elemzésénél kitűnik, hogy ha a jogfilozófia szellemivé vált politika, a politika pedig szellemivé vált osztályharc, úgy ez a szellemivé válás a szellem törvényszerűségét szabadítja fel, ami lehetővé teszi, hogy visszahasson azokra a hatalmakra, amelyeknek ez jelenti a szellemi válását. Az eszmék nem vívják meg újra a felhőkben az érdekek harcát, mint a Valkűrök a Walstatt fölött – inkább a homéroszi istenek módjára alászállnak a csatatérre. s más hatalmakkal vállvetve harcolnak maguk is hatalmi képződményként. Ha a jogfilozófia egyfelől a szellem szférájába átemelt párharc, akkor másfelől a politikai párharc sem más, mint egy nagyszerű jogfilozófiai vita. Minden nagy politikai váltást a jogfilozófia készített elő vagy kísért. Kezdetben van a jogfilozófia, s a vég a forradalom.

2.Legyen-tételeket csak más legyen-tételek alapozhatnak meg és bizonyíthatnak. Éppen ezért a végső legyen-tételek bebizonythatatlanok, axiomatikusak; nem a megismerésre, hanem csupán a hitvallásra tartoznak. Ahol tehát a végső legyen-tételekről ellentétes megállapítások, ellentétes

értékszemléletek s világnézetek vitatkozva állnak egymással szemben, ott már nem lehet tudományos egyértelműséggel dönteni. A tudományos értékszemlélet – mint mondják – képes megtanítani arra, hogy mit tud vagy akar tenni az ember, ám annak megtanítására, hogy mit kell tennie, már képtelen. Pontosabban, a legyen területén a tudomány háromféle dolgot tehet:

Először is felkutatja a legyen-tételben foglalt cél megvalósításához szükséges eszközöket. A jogi célnak megfelelő helyes eszközök kiválasztására vonatkozó iránymutatás persze nem jogfilozófia, hanem jogpolitika. A jogi cél által feltételezett eszközre vonatkozó megfontolások azonban nemcsak a jogpolitika módja szerint, a cél szemszögéből tekinthetik az eszközt, hanem megfordítva, az eszközből kiindulva is visszatekinthetnek a célra, s a célt teljes terjedelmében beemelhetik a tudatba az elengedhetetlen eszközök, valamint a velük elkerülhetetlenül összefonódó kísérő hatások felmutatása révén. S a célhoz tartozó eszközök fontolóra vétele, az általuk megvalósítandó cél megvilágítása már jogfilozófia.

Másodszor a jogfilozófia feladata, hogy a jogi értékítélet ne csak lefelé, a megvalósítására szolgáló legtávolabbi eszközökig gondolja át, hanem az ellentétes irányban, felfelé szintén világítsa meg végső világnézeti előfeltevéseit is. A jogfilozófia felteszi a kanti módon megfogalmazott kérdést: Hogyan lehetséges az egyedi jogi értékítélet, vagyis milyen előfeltevéseket kell ismerni ahhoz, hogy ebből következően egy ilyen értékítélethez eljuthassunk? Amint a paleontológus a csontmaradványból az őskori élőlény egész csontrendszerét kísérli meg rekonstruálni, úgy a jogfilozófusnak az egyedi jogi értékelésből egy egész értékrendszert kell – ami az egyedi értékelés előfeltétele – kibontani. Amint a paleontológus egész vizsgálódása sem az eszköz érdekében történik, úgy a fenti műveletre sem az előfeltétel, hanem az általa feltételezett jogi értékelés érdekében kerül sor. Az értékelőnek tudatában kell lennie annak, hogy miközben a legyen-tételben foglalt meghatározott jogi célját mérlegeli, nemcsak a célhoz kauzális szükségszerűséggel kapcsolódó eszközt, de a célhoz logikai szükségszerűséggel fonódó általánosabb értékeléseket sem utasíthatja el; mindkét irányban a cél teljes terjedelmébe bepillantást kell nyernie.

Éppen azáltal válnak végül is rendszeresen kidolgozhatóvá az egyáltalán elgondolható végső előfeltevések s – következésképp – valamennyi jogi értékelés kiindulópontja, ezért lehet a jogi értékeléshez tartozó rendszereket ellentétességükben és rokonságukban ábrázolni, az egyáltalán lehetséges világnézetek topikája keretében a lehetséges jogfelfogások topikáját megalapozni – és így, ha nem is a jogfilozófia rendszerét, de lehetséges rendszerének tökéletes rendszertanát meghatározni.

Nem hozható fel e módszerrel szemben az az ellenvetés, hogy tisztán empirikus, következésképpen tehát nem filozófia eljárás, mivel nem marad meg a faktikus filozófiai értékelések tényszerűségénél, hanem inkább értelmüket is – nemcsak szubjektív, valójában gondolt, de objektív, vélt értelmüket is – kutatja. Amit az értékelő az értékeléskor magában gondol, az csak az értékelés

kiindulópontja. Ám az értékelés gondolati célja az, amit az értékelőnek e kiindulópont szerint a kauzális és logikai következetesség mértéke szerint gondolnia kellett volna. Nem a célról való gondolatok rögzítése, hanem azok megvilágítása s így – lehetőség szerint – kiigazítása a jogfilozófia feladata. A jogfilozófia tudatosítja az egyedben akarása objektív értelmét, és ezzel értékítéletében vagy megerősíti a mélyebb megalapozás révén, vagy épp ellenkezőleg, a gondolt, s az igazi értelem közti eltérés felismertetésével megingatja abban. Mindkét esetben az életet szolgálja.

Nyilvánvaló, hogy a relativista jogfilozófia nem foszthatja meg az egyént az ellentétes végső előfeltevésekből rendszeresen levezetett jogfelfogások közötti választástól. Csak arra szorítkozhat, hogy a választás lehetőségeit kimerítően bemutassa, magát az állásfoglalást azonban átengedi a személyiség legmélyéről fakadó döntésnek – semmi esetre sem az egyén kénye-kedvére, de leginkább lelkiismeretére hagyva azt. A jogfilozófia korlátozza önmagát, mert hiszi, hogy a végső értékítéletek tekintetében *ignoramibus*-t kénytelen mondani. Ám akkor is, ha puszta *ignoramus*-t ajánlana, hű maradna módszeréhez, mert a lehetséges világnézetek rendszeres kidolgozása révén legalább hasznos előmunkálatot végezne, - ama géniusz részére, mely egykoron majd képes lesz arra, hogy tudományos egyértelműséggel döntsön a lehetséges világnézetek között.

Az itt bemutatott módszer *relativizmus*, mert azt tűzi feladatul magának, hogy minden értékítélet helyességét csak egy meghatározott érték-és világszemlélet keretében döntse el, és nem vizsgálja sem az értékítélet, sem a kérdéses érték-és világszemlélet helyességét. A relativizmus az elméleti, és nem a gyakorlati észhez tartozik, ami lemondást jelent ugyan a végső állásfoglalások tudományos megalapozásáról, ám nem magáról az állásfoglalásról. Nem az evangéliumok Pilátusával véli magát rokonságban, kinél az elméleti ésszel együtt a gyakorlati is elnémul (Mi az igazság?), hanem Lessing Náthánjával, aki számára a teoretikus ész hallgatása egyenesen a gyakorlati észhez intézett legerősebb felhívás: „Versengve igyekezzen gyűrűje Varázshatalmát ki-ki megmutatni! A relativizmus ugyanis sokkalta képesebb arra, hogy világnézetet megalapozzon. Megállhat saját állásfoglalás nélkül a végső értékelő állásfoglalások bemutatásánál azért, mert mindegyik jogosságában kételkedik – ez Pilátus szkepticizmusa -; vagy megállhat azért, mert valamelyik jogosságában szilárdan hisz, csak nem képes bizonyítani – ez pedig Náthán agnoszticizmusa. Ám lehetséges egy harmadik felfogás is, mely Náthán felfogásának relativizmusát rögtön összeköti a cselekvéssel. A relativizmus azért mondhat le az egymással vetélkedő értékelések közti állásfoglalásról, mert képviselőik számára kizárólagosan kötelező jellegükben valamennyit egyenlően jogosultnak tartja, mert hiszi, hogy ami a tudatunk elől elzárt, az egy magasabb tudat számára lehetséges, és azt követeli. Ezt az antinómiát Walther Rathenau egy alkalommal a következő szavakkal szemléltette: „Mi nem zeneszerzők, hanem zenészek vagyunk. Éppen ezért játszhat mindegyikünk a maga hangszerén olyan szépen, ahogyan tud; a variációk is csak akkor megengedettek számunkra, ha zengenek a

húrok. Valamennyi hangszer egyenlően szükséges. A harmóniáért egyiküknek se fájjon a feje – ezt másvalaki alkotja meg." Goethe nagy nevére is hivatkozhat a relativizmus. 1811. január 22-én írta Reinhardnak a „Filozófiai rendszerek összehasonlító története" tanulmányozása után: „E mű olvasásakor újból átgondoltam, amit a szerző igen világosan kifejt: hogy a gondolkodásmódok különbözősége az emberek különbözőségére épül, s éppen ezért lehetetlen a mindenre kiterjedő egyhangú meggyőződés. Ha az ember csak azt tudja, melyik oldalon áll, úgy már eleget tett; immár megbékül önmagával és méltányos a mással szemben." És hogy Goethe relativizmusa nem Pilátus szkepticizmusával, hanem Nátán agnoszticizmusával azonos, bizonyítja a szép szelíd Xénia:

Ha tudnám merre jár az Úr
járnék nyomában konokul;
Tudnám, hol az Igaz hona,
nem jönnék onnan ki soha.

A jogeszme antinómiái

Tekintsünk vissza a megtett útra. A jogfogalom mint kultúrfogalom, mint értékvonatkozású fogalom a jogértékhez, a jogeszméhez juttatott el bennünket: jog az, ami értelmének megfelelően a jogeszme szolgálatára hivatott. A jogeszmét az igazságosságban leltük fel, az igazságosság, mint osztó igazságosság lényegét, pedig az egyenlőségként – hasonló emberek és viszonyok egyenlő, különböző emberek és viszonyok egyenlőtlen megítéléseként – határoztuk meg. A jog fogalmát az igazságosság felé irányítottuk ugyan, de a jog uralmának levezetésére szolgáló és teljességre számot tartó vezérgondolatot nem nyerhetünk. Mert az igazságosság arra utal bennünket, hogy az egyenlőket egyenlően, s az egyenlőtleneket egyenlőtlenül kezeljük, ám nem mond semmit arról a szempontról, amelyből ezek hol egyenlőknek, hol pedig egyenlőtleneknek lennének felfoghatók; - az igazságosság csak a viszonyt határozza meg, de nem a megítélés módját. Mindkét kérdés csak a jog célja felől válaszolható meg. Itt lép az igazságosság mellé a jogeszme második alkotóelemeként a *célszerűség*. Ámde a célra s a célszerűségre vonatkozó kérdést nem lehet egyértelműen megválaszolni, hanem csak relativista módon: a különböző jog-és államfelfogások, a különböző pártfelfogások rendszeres kifejtésével. Ez a relativizmus azonban nem lehet a jogfilozófia utolsó szava. A jogot, mint az együttélés rendjét nem lehet az egyedek véleménykülönbségének átengedni; ennek mindenek fölött álló, egyetlen rendnek kell lennie.

És ezzel megjelenik a joggal szemben támasztott harmadik egyenértékű követelmény, a jogeszme harmadik alkotóeleme: *a jogbiztonság*. A jog biztonsága megköveteli a jog pozitivitását: ha nem állapítható meg, mi az igazságos úgy kell tételezni, aminek jogszerűnek kell lennie, mégpedig olyan fórumon, amely képes arra, hogy a lerögzítettet keresztülvigye. A jog pozitivitása ezzel a legfigyelemreméltóbb módon maga válik helyességének előfeltételévé:

ahogy a pozitivitás hozzátartozik a helyes jog fogalmához, éppúgy feladata a pozitív jognak, hogy tartalmilag helyes legyen.

A három közül a jogeszme második alkotóelemére, a célszerűségre nézve érvényes a relativista önkorlátozás. A másik kettő viszont – az igazságosság csakúgy, mint a jogbiztonság – a jog-és államfelfogások ellentmondásai, s a pártharcok felett áll. Az, hogy a jogi nézetek torzsalkodásának véget vessünk, fontosabb, mint hogy a vitának igazságos és célszerű véget szabunk-e, vagyis egy jogrendszer létezése fontosabb, mint az igazságossága és célszerűsége – ez a jog második nagy feladata. Az első azonban, amit mindenki egyaránt méltányol, a jogbiztonság, azaz a rend s a béke. Az igazságosság követelményének szintén alárendeli magát mindenki. A mindennapi politikai harc egésze úgy jelenik meg, mint az igazságosságról folytatott végeláthatatlan vita. Másokat visszatart attól, amit magának követel; másoknak is meg kell adni, amit ő magamagának vesz; magának nem szabad követelnie olyat, amit egy másik egyébként követelhet – íme, ily módon röpködnek szemrehányások, követelőzések és elutasítások ide-oda szembenálló politikusok közt, mint a tollaslabda. A fegyvernyugvás előfeltétele minden viszálykodó fél számára az, hogy ami az egyiknek jogos, azt a másik méltányolja – ám ez már nem az igazságosság eszméje. Az igazságosság eszméje abszolút, s noha formális, mégis általános érvényű. Mint a jogbiztonság ez is pártok fölött álló követelmény, de az állam-és jogfelfogástól, s pártállástól függ, amennyiben az igazságosság követelményeinek meg kell előznie más, a jogra vonatkozó követelményeket, vagy előnyt kell adnia ezeknek, ill. amennyiben a jog igazságosságát vagy célszerűségét a jogbiztonságnak, vagy ellenkezőleg, a jogbiztonságot a jog igazságosságának vagy célszerűségének kell feláldoznia. Igazságosság és jogbiztonság a jogeszme általános érvényű elemei, ezzel szemben nemcsak maga a célszerűség, de a három elem rangsora is relativisztikus elem.

Szemléletmódunk feltartóztathatatlanul sodor a jogeszme egyik alkotóelemétől a másikig: a jogeszme három alkotóeleme követeli egymást – ám ugyanakkor ellent is mondanak egymásnak.

Az igazságosság és célszerűség ellentétes követelményeket állítanak fel: az igazságosság egyenlőséget jelent, a jog egyenlősége pedig a jogtétel általánosságát követeli. Az igazságosság bizonyos fokig általánosít. De az egyenlőség a valóságban nincs adva: az egyenlőség mindig csupán egy adott egyenlőtlenségtől való elvonatkoztatás, meghatározott szempontból. A célszerűség nézőpontjából azonban minden egyenlőtlenség lényegi marad: a célszerűségnek, amennyire csak lehetséges individualizálni kell. Így kerül egymással ellentétbe az igazságosság s a célszerűség. Ezt szemlélteti számunkra a harc a közigazgatás és a közigazgatási bíráskodás között; az igazságosság s a célszerűségi felfogás küzdelme a büntetőjogban más területeket illetően pedig a pedagógiai s a fegyelmezési követelmények ellentéte minden tömegnevelésben. És a feszültség ezek viszonyában feloldhatatlan.

Ámde az egyik oldalon lévő igazságossággal s célszerűséggel ekkor a másik oldalon lévő jogbiztonság kerül szembe. A jogbiztonság pozitivitást követel, és a pozitív jog az igazságosságra és célszerűségre tekintet nélkül akar érvényesülni. A pozitivitás tény, a pozitív jognak előfeltétele egy tételező hatalom; így kerül jog és tény, jog és hatalom szoros kapcsolatba egymással, bárha ellentétek is. Ám a jogbiztonság nemcsak a hatalom tételezése, s ténylegesen érvényesített jogtételek érvényességét követeli meg, de tartalmi követelményeket is támaszt: a jog kezelhetőségének, gyakorlatiasságának kívánalmát. Ezzel gyakran az individualizált célszerűségnek ellentmondó vonásokat ruház a jogra, így például éles határokat von ott, ahol az élet csak folyékony átmeneteket ismer, vagy különleges ismérveket vesz fel a tényállásba tulajdonképpen gondolt belső tények helyett.

Mi több a jogbiztonság követelményei végül ellentmondásba kerülhetnek a pozitivitásból – ami önmagában is a jogbiztonság egyik követelménye – fakadó következményekkel, amikor például a derogatív szokásjogot vagy a forradalmi jogot, melyeknek az eddigi pozitív jog rovására sikerült érvényesülnie, a jogbiztonság érdekében immár érvényesnek tekintik. A jogérvényesség e jelenségnek megfelelőjét magában az érvényes jog tartalmában lelhetjük fel. A jogbiztonság érdekében jogellenes tények a tárgyi jogot megsemmisíthetik és újat alkothatnak. Éppígy keletkeztethetnek és megszüntethetnek a jogellenes tények alanyi jogokat. A jogbiztonság érdekében hagyja az egyedi esetben a jogerő a tartalmilag helytelen döntést érvényesnek, sőt a helytelen prejudikálással még az egyedi eseten is túlmegy. Az elévülés, elbirtoklás, magánjogi birtokvédelem, a nemzetközi jogi status quo intézményeiben a jogellenes állapotnak is jogfosztó vagy jogot biztosító hatást tulajdonítanak, - és épp az állandóság, a jogélet biztonsága érdekében.

Meg lehet kísérelni az igazságosság, célszerűség és jogbiztonság ütközését akként kiküszöbölni, hogy a három elv számára a munkaterületükhöz igazodó megbízható munkamegosztást javasolnánk: az igazságosságon az lenne mérhető, hogy egy rendelkezés különös formáját illetően helyes-e, általában a jog fogalma alá rendelhető-e; a célszerűség mérővesszőjén az lenne eldönthető, vajon a kérdéses rendelkezés tartalma szerint helyes-e és végül a megvalósított jogbiztonság mércéjén lenne megítélhető, hogy tulajdonítható-e érvényesség a szóbanforgó rendelkezésnek. Ténylegesen kizárólag az elérni szándékolt igazságosság szerint ítéljük meg, hogy valamely rendelkezés általában jogi természetű-e, a jog *fogalmának* megfelel-e. Ám a jog *tartalmát* mindhárom elv meghatározza. Jóllehet a jogi tartalom nagy részét a célszerűség uralja, e tartalmakat az igazságosság mégis módosítja, amikor olyan célszerűség diktálta alapelv követel alkalmazást, amely a jogegyenlőség alapjaiból kiindulva túlmegy a célszerűség keretein. Létezik továbbá seregnyi jogi előírás, amelyeket általában nem a célszerűség, hanem az igazságosság, s a jogbiztonság diktál. A törvény előtti egyenlőség vagy a kivételes bíróságok tilalma nem a célszerűség, hanem egyedül az igazságosság követelményein nyugszik. És egyedül a jogbiztonság

követelményéből fakadnak az úgynevezett „iránynormák”, melyek már a puszta létezésükkel teljességgel betöltik a céljaikat anélkül, hogy így létük és tartalmuk szerint valami cél uralná őket; jogtételek, melyeknek az ellentéte is éppolyan helyes lenne, melyeknek a célja csak az egységes szabályozás, és közömbös, hogy milyen – például a „Jobbra hajts!” rendőri rendelkezése, mely célját az összeütközések elkerülését nem tölti be jobban, mint ahogyan betöltené egy vele ellentétes „Balra tarts!” parancs. Végezetül látható az is, hogy az igazságtalan és helytelen pozitív jog *érvényessége* egyáltalán nem állapítható meg; az érvényesség nem egyedül a jogbiztonság, hanem az igazságosság és célszerűség szempontjából is megítélendő kérdés.

Az eredmény tehát az, hogy a jogeszme három oldala: az igazságosság, a célszerűség, és a jogbiztonság a jogot minden vonatkozásban közösen határozza meg, jóllehet egymással ellentétbe is juthatnak. Különböző időszakokban az ember természetszerűleg hajlamos arra, hogy a hangsúlyt az egyikre vagy a másikra helyezze. Így a *rendőrállam* a célszerűség elvét igyekezett egyeduralkodóvá tenni, a kabinetbíráskodás hatalmi szava által gondolkodás nélkül a háttérbe szorítva az igazságosságot és a jogbiztonságot. A *természetjog* korszakában az igazságosság formális elvéből kísérelték meg a teljes jogtartalom elővarázsolását és egyben az érvényesség levezetését. Végzetes egyoldalúságában a *jogpozitivizmus* elmúlt korszaka csak a pozitivitást, s a jogbiztonságot látta, ami azután oda vezetett, hogy a tételes jog célszerűségének és főként igazságosságának a tervszerű kutatását hosszú időre tétlenségre, a jogfilozófiát, s a jogpolitikát pedig évtizedeken keresztül közel teljes hallgatásra kárhoztatták. Ám épp az egymást felváltó jogi korszakok egyoldalúságai alkalmasak a jogeszme ellentmondásos sokoldalúságának szemléltetésére.

Ellentmondásokat mutattunk ki anélkül, hogy fel tudtuk volna oldani őket. Ebben nem valamely rendszer hibáját látjuk. A filozófiának nem döntéseket kell hoznia, hanem bennünket kell döntések elé állítania. Nem könnyűvé, de egyenesen problematikussá kell tennie az életet. A filozófiai rendszernek egy gótikus dómhoz kell hasonlítania, melyben az egyes elemek egymást tartják – és ugyanakkor taszítják. Mily átkos lenne az a filozófia, amely a világot az ész egyfajta ellentmondásnélküliségében oldaná fel! És mily fölösleges volna a létezés, ha végső soron a világ nem ellentmondás és az élet nem döntés lenne!

(Forrás: Gustav Radbruch: Jogfilozófia. In. Jog és filozófia. Antológia a század első felének polgári és elméleti irodalma köréből. (szerk. Varga Csaba), Akadémia Kiadó, Budapest. 1981. 236-239)

Gustav Radbruch

ÖT PERC JOGFILOZÓFIA

Első perc

A parancs az parancs – tanítják a katonáknak. A törvény az törvény – mondják a jogászok. Amíg azonban a katonák esetében, ha tudják, hogy a parancs bűntett vagy vétség elkövetését célozza, megszűnik az engedelmesség kötelezettsége és joga, addig a jogászok – mióta egy évszázaddal ezelőtt az utolsó természetjogász is eltávozott körükből – nem ismernek semmilyen kivételt a törvény érvényessége és annak alávetettek engedelmességi kötelezettsége alól. A törvény azért érvényes, mert törvény, s akkor törvény, ha van hatalom, amely az esetek többségében érvényesíti.

A törvénynek és érvényességének e felfogása (melyet pozitivista tannak nevezünk) védtelenné tette a jogászokat, miként a népet is, a mégoly önkényes, mégoly kegyetlen és mégoly bűnös törvényekkel szemben. E felfogás végeredményben azt állította, hogy jog csak ott van, ahol hatalom létezik.

Második perc

E tételt aztán egy másikkal akarták kiegészíteni vagy felcserélni: a jog az, ami a nép érdekeit szolgálja.

Vagyis az önkény, szerződésszegés és törvénytelenség is jog, amennyiben a népnek hasznára van. Ez gyakorlatilag azt jelenti: ami az államhatalom birtokosai számára közhasznúnak tűnik – a zsarnokok minden ötlete és szeszélye, a törvény és ítélet nélkül kiszabott büntetés, a betegek törvénytelen meggyilkolása -, az a jog. Ez azt jelentheti, hogy az uralmon lévők saját haszna közös haszonként jelenik meg. A jognak a nép vélt vagy állítólagos szükségleteivel való azonosítása így a jogtalanság államává alakította a jogállamot.

Nem, ne mondjuk azt, hogy mindaz jog, ami a nép számára hasznos. Mondjuk inkább fordítva: a nép számára csak az hasznos, ami jogszerű.

Harmadik perc

A jog az igazságosság akarása. Az igazságosság azonban azt jelenti, hogy személyre tekintet nélkül ítélj, s mindenkit azonos mércével mérj. Ha dicsőítik a politikai ellenfelek elpusztítását és megparancsolják a más fajúak meggyilkolását, miközben az azonos meggyőződésűek ellen elkövetett ugyanazon tettet a legkegyetlenebb, legalázatosabb büntetéssel torolják meg, akkor az sem nem igazságos, sem nem jog.

Ha a törvények tudatosan megtagadják az igazságosságra irányuló akaratot, például, ha önkényesen értelmezik, illetve, ha tagadják az emberi jogokat, akkor e törvények nem érvényesek, tehát a nép nem tartozik engedelmeskedni nekik, és a jogászoknak is venni kell a bátorságot, hogy kétségbe vonják azok jogi jellegét.

Negyedik perc

Biztos, hogy az igazságosság mellett a közhaszon is célja a jognak. Biztos, hogy a törvény, mint olyan, s még a rossz törvény is, mindig értékes – hiszen a jog megszünteti a bizonytalanságot. S az emberi tökéletlenség miatt biztosan nem mindig lehetséges az, hogy a jog három értéke – a közhaszon, a jogbiztonság és az igazságosság – harmonikusan egyesüljön. Ezért továbbra is válaszra vár a kérdés, hogy a rossz ártalmas vagy igazságtalan törvényeket a jogbiztonság miatt érvényesnek tekintsük-e, vagy igazságtalanságuk, illetőleg a közre nézve ártalmas voltuk miatt meg kell tagadnunk tőlük a jogi érvényességet. Egy dolognak azonban mélyen a nép és a jogászok tudatába kell vésődnie: lehetnek törvények, amelyek olyan mértékben igazságtalanok és társadalmilag annyira kártékonyak, hogy tagadni kell érvényességüket, sőt jogi jellegüket is.

Ötödik perc

A jognak tehát vannak olyan elvei, amelyek erősebbek minden írott jogszabálynál, úgyhogy az ezeknek ellentmondó törvény érvénytelen. Ezeket az elveket természetjognak vagy észjognak nevezik. Külön-külön persze ezek némileg kétségesek, az évszázadok munkája azonban kidolgozta szilárd magjukat, s az emberi és polgári jogok úgynevezett nyilatkozataiban oly messze ható megegyezés tárgyává váltak, hogy ma már csupán az eltökélt szkeptikusok kételkedhetnek létükben.

A hit nyelvén azonban ugyanezek a gondolatok két bibliai szöveghelyen fogalmazódnak meg. Egyfelől írva van, hogy engedelmeskedni kell a felsőbbségeknek, melyeknek hatalmuk van feletted. Másfelől azonban az is meg van írva, hogy inkább Istennek kell engedelmeskedned, semmint az embereknek – s ez nem csupán kegyes óhaj, hanem érvényes jogtétel is. E két útmutatás közötti feszültséget, azonban nem oldhatjuk fel azzal, hogy egy harmadikra hivatkozunk – mondjuk arra bölcsességre, amely szerint: add meg a császárnak, ami a császáré, s Istennek, ami az Istené -, hiszen az útmutatás kétséget hagy a határokat illetően. Inkább Isten haangjára hagyja a megoldást, mely csupán kivételes esetben szólítja meg az egyén lelkiismeretét.

Fordította: Takács Péter

(Forrás: Rhein-Neckar-Zeitung, 1945.)

H. L. A Hart

MEGHATÁROZÁS

Íme tehát a három újra meg újra visszatérő kérdés: Miben különbözik a jog a fenyegetéssel alátámasztott utasításoktól és hogyan viszonyul azokhoz? Miben különbözik a jogi kötelezettség az erkölcsi kötelezettségtől, és hogyan viszonyul ahhoz? Miféle dolgok a szabályok, és mennyiben szabályok kérdése a jog? A jog „természetével" kapcsolatos legfőbb vizsgálódás fő célja az e három kérdéshez fűződő kétely és tanácstalanság eloszlatása. Most már látható, hogy e vizsgálódást miért értelmezték rendszerint úgy, mint a jog meghatározásának keresését, és az is, hogy a definíciók, legalábbis szokásos formákban, miért járulnak olyan kevéssé hozzá az állandóan felvetődő nehézségek megoldásához és a kételyek eloszlatásához. A meghatározás, amint a szó érzékelteti, elsősorban határvonalak meghúzása, vagyis az egyik fajta dolog megkülönböztetése a másiktól, melyet a nyelv külön szóval jelöl. Az ilyen választóvonalak megrajzolásának gyakran azok érzik szükségét, akik a kérdéses szót mindennapi értelmében otthonosan használják, de képtelenek megállapítani, vagy elmagyarázni azokat a különbségeket, amelyek érzésük szerint a dolgok egyik fajtáját elhatárolják a másiktól. Néha mindannyian hasonló bajban vagyunk ezzel, akárcsak az az ember, aki azt mondja: „Felismerem az elefántot, ha látom, de nem tudom definiálni." Ugyanezt a kellemetlen és nyomasztó érzést fejezték ki Szent Ágoston híres szavai az idő fogalmával kapcsolatban: „Mi hát az idő? Ha senki sem kérdezi tőlem, akkor tudom. Ha azonban kérdezőnek kell megmagyaráznom, akkor nem tudom." Ekképpen érezhetik még a képzett jogászok is úgy, hogy bár ismerik a jogot, sok mindent mégsem tudnak megmagyarázni, sőt, nem is értenek egyet teljesen azzal, illetve annak más dolgokhoz való viszonyával kapcsolatban. A fogalmi meghatározásra vágyó embernek – miként annak, aki egy ismerős városban el tud jutni az egyik helyről a másikra, de nem képes másoknak elmagyarázni vagy megmutatni az utat – olyan térképre van szükséges, ami világosan megmutatja, az általa ismert jog és a többi dolog között homályosan érzett viszonyokat.

Az ilyen esetekben olykor valóban egy szó meghatározása nyújthatja ezt a térképet, kifejezetté teheti a szó használatát vezérlő rejtett elvet, s egyben megmutathatja a szó által megjelölt jelenségek és más jelenségek viszonyát. Néha azt mondják, hogy a definíció „pusztán nyelvi jellegű dolog", vagy „csak szavakról szól", de ez nagyon is félrevezető lehet, amikor meghatározott kifejezés jól ismert.

Még az olyan definíciók, mint, hogy egy háromszög „háromoldalú, egyenesekkel határolt alakzat”, vagy, hogy egy elefánt „vastag bőrű, agyaros, ormányos, négylábú állat”, a maguk módján útbaigazítanak mind e szavak mérvadó használatát, mind pedig a velük jelölt dolgokat illetően. A meghatározásnak ez a jól ismert fajtája, egyidejűleg két funkciót tölt be. Egyrészt olyan kulcsot vagy formulát ad, amely jól ismert kifejezésre fordítja le a szót, másrészről kijelöli számunkra a dolgok azon csoportját, amire a szó használatával utalni szoktunk, amennyiben megmutatja azokat a vonásokat, amelyekben ez a csoport a dolgok egy szélesebb családjával osztozik, illetve amelyek ugyanennek a családnak más tagjaitól elhatárolják. Az ilyen meghatározások keresése és megalkotása során „nem pusztán a szavakat nézzük…de azt a valóságot is, amiről a szavakat használva beszélünk. Azért törekszünk a szavak pontos megértésére, hogy pontosabbá tegyük a jelenségek észlelését.”

A meghatározásnak ezt a formája (per genus et differentiam), mint a háromszög és az elefánt egyszerű esetében látjuk, a legegyszerűbb és egyesek szerint a leginkább célravezető is, mert a szócsoport melyet ad, mindig helyettesítheti a meghatározott kifejezést. Ilyen típusú definíciókat azonban nem mindig lehet felállítani, s még ha találunk is ilyet, nem biztos, hogy hasznát vehetjük. Sikere olyan feltételektől függ, amelyek gyakran nem teljesülnek. Ezen kívül a legfontosabb az, hogy léteznie kell a dolgok egy szélesebb osztályának, vagyis egy genusnak, aminek a jellemzőivel tisztában vagyunk, és amelyen belül a meghatározás elhelyezi azt a dolgot, amit meghatároz. Hiszen egy definíció, amely azt mondja, hogy valami a dolgok egy osztályához tartozik, nyilvánvalóan nem segíthet, ha az osztály jellemzőiről csak elmosódott vagy zavaros fogalmaink vannak. Ez a követelmény az, amely a jog esetében e meghatározási módot hasznavehetetlenné teszi, hiszen nincs olyan közismert, mindenki számára érthető általános kategória, amelybe a jog beletartozik. A legkézenfekvőbb kategória, amit a jog ilyen meghatározására használhatunk, a *magatartási szabályok* általános családja. Mivel azonban a szabály fogalma, mint láttuk, éppoly kusza és zavarba ejtő, mint magáé a jogé, a jog olyan meghatározásai, amelyek a jogszabályok bizonyosfajta szabályokként való azonosításával kezdődnek, rendszerint nem mozdítják elől a fogalom megértését. Ehhez ugyanis valami annál alapvetőbb dolog kell, mint pusztán egy olyan meghatározás, ami arra való, hogy a dolgok bizonyos közismert, jól megértett, általános fajtáján belül, elhelyezzünk egy bizonyos sajátos, alárendelt fajtát.

Azt, hogy ezt az egyszerű meghatározási eljárást a jog esetében sikerrel használjuk, további megoldhatatlan nehézségek is akadályozzák. Az az elgondolás ugyanis, hogy az általános kifejezés ily módon definiálható, azon a hallgatólagos feltevésen nyugszik, hogy mindannak, amit a háromszögekhez és az elefántokhoz hasonlóan egy kategóriába sorolunk, vannak a meghatározott kifejezés által jelölt közös jellemzői. A határesetek létezése természetesen még egy viszonylag elemi szinten is óvatosságra int, és ez azt is mutatja, dogmatikus az a feltevés, hogy egy általános fogalom különböző eseteinek ugyanazokkal a

jellemzőkkel kell rendelkeznie. A mindennapi kifejezések, de még a szakkifejezések használata is igen gyakran meglehetősen „nyitott”, amennyiben nem tiltják meg alkalmazásuk olyan esetekre való kiterjesztését, ahol csak némelyik szokásos állandó jellemző van jelen. Mint azt már megjegyeztük, ez a helyzet a nemzetközi jog és a primitív jog bizonyos formái esetében is, s ezért lehet, egy fogalmi kiterjesztés mellett, illetve ellen egyaránt elfogadható érveket felhozni. De még ilyen határeseteknél is fontosabb, hogy egy általános kifejezés különféle esetei gyakran nem egészen úgy kapcsolódnak egymáshoz, ahogy azt a meghatározás egyszerű formája előfeltételezi. Lehet, hogy az eseteket egyszerűen analógia kapcsolja egybe, mint amikor egy ember és egy hegy „lábáról” beszélünk. Lehet, hogy *különböző* fajta viszonyok kötik őket, valami központi tényezőhöz. Egy ilyen egyesítő elv fedezhető fel például akkor, amikor az „egészséges” szót nemcsak személyre alkalmazzuk, hanem arcszínére és reggeli formájára is, minthogy az előbbi *jele*, az utóbbi pedig az *oka* a szóban forgó tulajdonságnak. Lehetséges továbbá – s itt egy hasonló elvvel állunk szemben, mint ami a különböző típusú szabályokat jogrendszerré kapcsolja össze -, hogy az egyes esetek valamely összetett tevékenység különböző alkotóelemei. A „vasúti” kifejezésnek a vonat mellett a sínekre, az állomásra, a hordárra és egyéb korlátolt felelősségű társaságra is vonatkozó melléknévi használatát például egy effajta egyesítő elv vezérli.

Természetesen sok másfajta meghatározás is létezik az itt tárgyalt igen egyszerű hagyományos, forma mellett. Ha azonban visszaemlékezünk rá mi is az a három fő probléma, amit a jog mibenlétére vonatkozó, újra és újra felmerülő kérdés hátterében megállapítottunk, akkor nyilvánvalónak tűnik, hogy nem képzelhető el a definíció fogalmához szükséges tömörségű válasz, amelyet kielégítőnek tekinthetünk. A háttérben rejlő problémák túlságosan különböznek egymástól, és túl alapvető jelentőségűek ahhoz, hogy lehetővé tegyenek egy ilyen megoldást. Ezt a találó definíciók megfogalmazására irányuló kísérletek története is megmutatta. Az ösztön, ami e három problémát gyakran kapcsolta össze egyetlen kérdéssé, vagy definíció iránti igénnyé, mégsem volt félrevezető.

(H.L.A. Hart: A jog fogalma. (ford.: Takács Péter) Osiris Kiadó, Budapest, 1995. 25-29.)

NEHÉZ JOGI ESETEK

Takács Péter

HÍRES TÖRTÉNELMI PEREK

Az erkölcsök nevében: Szókrátész pere[4]

Szókratész perének tanulságai elsősorban erkölcsfilozófiai jellegűek. Annyiban azonban a jogbölcselet szokásos kérdésfelvetéseihez is kapcsolódnak, hogy az erkölcsi kérdések egy részét az athéni jog egy sajátos intézménye vetette fel; nevezetesen az, hogy a büntetést a már bűnösnek kimondott vádlottnak kellett önmagára kiszabnia. A történeti forrásokból tudjuk, hogy Szókratész e téren nem jeleskedett: dacolt a bírósággal, vagyis az athéni néppel, s halála talán ennek tudható be.

A per hátterében Athén válsága áll. Az ötödik évszázad utolsó két évtizede ugyanis e korábban virágzó városállam egyik legnehezebb korszaka volt. A 413-as szürakuzai vereség a peloponnészoszi háború elvesztését jelentette. Rövid időre hatalomra jutott az oligarchikus párt, őket azonban 411-ben elüldözték a demokraták. A rövid életű demokráciát 404-ben a Krítiasz által vezetett „harminc zsarnok" nyolc hónapos rémuralma követte, melynek során ezerötszáz polgárt kivégeztek és ezreket száműztek. Az ezt követően helyreállított demokrácia a pártharcok színtere lett.

E nehéz időkben számos per zajlott. 415-ben például vádat emeltek Periklész nevelt fia, Alkibiádész ellen, s távollétében halálra ítélték szentségtörés miatt. Az Arginuszai-szigetek melletti tengeri csata pedig a „hadvezérek peréhez" vezetett. Az athéniak 406-ban győzelmet arattak ugyan a spártaiak felett, de ez négyezer ember életébe került. A csata után kitört vihar miatt ugyanis a hadvezérek úgy döntöttek, hogy nem fordulnak vissza a hajótöröttekért, és nem szállítják haza a halottakat. A hozzátartozók nyomására „mulasztás és gondatlanság" miatt pert indítottak a hadvezérek ellen, és hatot halálra, kettőt pedig vagyonelkobzásra ítéltek.

Szókratészt 399-ben állították bíróság elé. Perében a híres *heliaia* ítélkezett. A vádló Melitosz volt, a források azonban Anitoszt, a „harminc zsarnok" száműzött áldozatát és a demokrácia egyik helyreállítóját tekintik a per tulajdonképpeni kezdeményezőjének. Mint tudjuk, Szókratész (miként a jelentős

---

[4] Szakirodalom: Platón: *Szókratész védőbeszéde* és *Kritón*, megj.: *Platón összes művei [1-3 kötet]*. Bp. Európa Könyvkiadó, ford.: Devecseri Gábor és mások, 1984. 1. kötet, 399–439. és 441–467. o.; Xenophón: *Socrates védőbeszéde*. Bp. Magyar Helikon, ford.: Ritoók Zsigmond, 1978; John Macdonelli: *Historical Trials*. London, Watts & Co., 1936. 1–17. o.; Horváth Barna: *A géniusz pere. Sokrates – Johanna*. Kolozsvár, Universitatis Francesco Josephina, Acta Juridico-Politica, 3. 1942. Szoboszlai-Kiss Katalin: *Szókratész – az elromlott demokrácia áldozata*. In. Jogtörténeti Szemle, 2013/1. 28-37; Szoboszlai-Kiss Katalin: *A felejthetetlen Szókratész pere*. In. Tanulmány a 70 éves Bihari Mihály tiszteletére. (szerk. Szoboszlai-Kiss Katalin-Deli Gergely), Universitas Győr Nonprofit Kft, Győr, 2013. 537-552. A korszakra vonatkozóan lsd. bővebben: Szoboszlai-Kiss Katalin: *Alvó demokrácia. Kormányzásról, törvényről, erkölcsről Homérosztól Szókratészig*. Universitas Győr Nonprofit Kft. Győr, 2018. 179p.

görög filozófusok többsége) nem volt a nép uralmának híve, s az ezzel kapcsolatos nézeteit számos formában kifejezésre is juttatta. Mi több, sosem vetette alá magát a köz véleményének, ha nem tartotta helyesnek az azt formáló elveket. A „hadvezérek perében" például tagja volt az ötven fős bírói testületnek, s egyedül ő nem szavazta meg a halálos ítéleteket.

A Melitosz által megfogalmazott vád szerint Szókratész abban volt bűnös, hogy megrontotta az ifjúságot, nem hitt az athéni nép által tisztelt istenekben, és új istenségeket akart bevezetni.

A filozófus azzal védekezett, hogy erkölcsös és igazságos életet élt, s egy belső hang, a *daimonion* felszólítását követve csupán meg akarta győzni az athéni polgárokat a jóról. Arra törekedett, hogy felébressze őket erkölcsi lomhaságukból, és orvosolja romlottságukat. Ő tehát csak saját belső hangját követte. Ezt többen úgy értékelték, hogy nem hitt az athéni istenekben. Vallási ügyekkel kapcsolatos vádak alapján az athéniak egyébként másokat is bíróság elé állítottak, például Anaxagoraszt, Diagoraszt és Prótagoraszt. Az akkori idők közfelfogása alapján a vallás egyáltalán nem volt magánügy. Szókratész esetében a polgárok nevében fellépő vádló gyakorlatilag azt kifogásolta, hogy a közösen vallott hitekkel és eszményekkel ő egy egyéni istent, saját *daimonion*ját állította szembe. Az ügy hátteréhez tartozik, hogy kortársai – részben Arisztophanész befolyására – valójában szofistának tekintették Szókratészt, ami ebben az időben az erkölcsi bírálat egyik formája volt. A szofisták közül néhányan kételkedtek az istenek létében, s filozófiájuk egyik fő elve az volt, hogy bizonyítani lehet mindent, és mindennek az ellenkezőjét is. Ebben az értelemben persze Szókratész nem volt szofistának tekinthető.

A ránk maradt források szerint a vád első két pontját a vádlóknak nem sikerült egyértelműen bebizonyítaniuk. A harmadik vádpont alapja részben az előbbiekhez kapcsolódott, részben politikai jellegű volt: azt vetették Szókratész szemére, hogy beavatkozott a szülők és gyermekeik kapcsolatába, és filozófiájával a szüleikkel szembeni engedetlenségre tanította az ifjakat. A görögök bizonyos mértékben közügynek tekintették a gyermekek nevelését, és Szókratész elvei lényegesen eltértek a megszokottól. Tanítványi körébe ráadásul olyan emberek tartoztak, akiket a többség az athéni állam ellenségeinek tekintett. Ilyen volt az árulóvá lett Alkibiádész, a Spárta-barát zsarnok, Krítiasz, valamint Krítiasz rokona, az ugyancsak zsarnokká lett Kharmidész is. A vád szerint Szókratész tanítványai csaknem a pusztulás szélére sodorták az államot.

Az esküdtszék 280:220 arányban bűnösnek találta Szókratészt. Az athéni törvények szerint a büntetés nemének és mértékének megállapítására a bűnösség kérdésében való állásfoglalás után került sor. A vádló természetesen meghatározott büntetést indítványozott (Szókratész esetében Melitosz halálbüntetést kért); a bűnösnek nyilvánított személynek azonban ezek után javaslatot kellett tennie saját büntetésére, amit a bíróságok gyakran figyelembe vettek. E különös intézmény nem fellebbezés volt, hanem éppen az ellenkezője: miután az esküdtek már eldöntötték, hogy a vádlott büntetést érdemel, a bűnösnek

mondott személy a javaslattal alávetette magát az esküdtszék döntésének, és önmagát tette bíróvá saját ügyében.

Amikor Szókratésztől megkérdezték, hogy milyen büntetést szabna ki saját magára, akkor azt felelte, hogy ő – mivel csak jót tett az athéniaknak – tulajdonképpen ingyenes étkezést érdemel a *prütaneion*ban. Ez az akkori szokások szerint az olimpiai győztesek előjoga volt. Erre a bíróság felbolydult, és az ilyen ügyekben szokásos pénzbüntetés vagy száműzetés helyett 360:140 arányban halálra ítélte a filozófust.

Az ítélet végrehajtására az annak kihirdetését követő harminc nap elteltével került sor. Amint az közismert, Kritón megvesztegette az őröket, így Szókratész elmenekülhetett volna. Ezt azonban nem tette meg. Azt mondta, azért nem akar elmenekülni, mert ha az athéniak jobbnak látják, hogy kivégezzék, akkor ő aláveti magát a nép ítéletének. Hiszen egész életében azt tanította, hogy a városállam törvényeit feltétlenül be kell tartani – a törvények ugyanis mindig jók, csupán az emberek élnek vissza velük.

Szókratész sorsa és pere számos megközelítésben vizsgálható. Sorsa kétségtelenül tragikus volt, hiszen elítélése ellentétben állt azzal, hogy polgártársainak a jót tanította. Mondják azt is, hogy politikai ármányok áldozata lett. Mások szerint azért kellett elbuknia, mert az erkölcsi szabadság jogát hirdette. Hegel például úgy látta, hogy Szókratész az erkölcsileg helyeset az egyéni belső tudat elhatározástól tette függővé, s ezzel szembekerült azzal, amit az athéni nép helyesnek és igaznak tartott. Akárhogy is legyen, Szókratész volt az első, akinél az erkölcsi szabadság eszméje a közösség erkölcseivel szembeni *engedetlenség* forrásává lett. Eszerint a nép valójában a közösségi erkölcsök nevében ítélte el, ő pedig saját lelkiismerete ítélőszéke előtt felmentette magát.

Ám ha így van, akkor az is kijelenthető, hogy – bizonyítva vagy bizonyítatlanul – vétkesnek találták ugyan a vádban megjelölt cselekedetekben, de valójában nem azok miatt ítélték halálra. Az ítélet igazi oka az volt, hogy *nem szabott ki saját magára büntetést*, s ezzel arcátlanul megvetetette a nép bíróságát. Dölyfös volt, s ezért kellett életével fizetnie. A bíróság elé állított vádlottól még ma is megkérdezik, hogy „bűnösnek érzi-e magát", s ha ő – esetleg a nyilvánvaló tények ellenére – azt meri válaszolni, hogy nem, akkor ennek fájdalmas következményei lehetnek. A jog és a jogszolgáltatás világában nem csupán olyan szimbólumokkal találkozunk, mint a paróka vagy a talár, hanem különböző *rítusok*kal is: eskük, felállás, begyakorolt mozdulatok, gesztusok, könnyek, bevett szófordulatok és így tovább. S Szókratész pere kapcsán felvethető, hogy az e rítusokhoz való viszony bizonyos helyzetekben rányomhatja bélyegét az ítéletekre is. Csak kevés bíró tudja függetleníteni magát az ilyen nyilatkozatok során kialakult benyomásoktól.

A bírók nem úgy gondolkodnak, ahogy azt a modern jogtudomány formalista iskoláinak képviselői leírják, vagyis a tényállás megállapításától és a szabályok számbavételétől nem valamilyen szillogisztikus következtetés révén jutnak el az ítéletekhez. Sőt, még az sem állítható, hogy az eljárás kezdetén semmilyen

elképzelésük sincs az előttük álló személy bűnösségét illetően, s csak fokozatosan alkotnak képet arról. Az ítéletalkotás menete, amint arra századunkban a jogi realizmus rámutatott, pont fordítva halad. Mielőtt a bírók tárgyalóterembe lépnek, egy „előzetes ítélet" van a fejükben, melyet az ügy általuk ismert körülményei alapján alkottak meg, de nem közölnek senkivel. A bizonyítási eljárás során ehhez keresik hozzá a tényeket és a szabályokat. Ha a feltárt tények és az alkalmazni kívánt szabályok nem támasztják alá azt, akkor – feltéve, hogy tisztességesek és szakmailag igényesek – új „előzetes ítéletet" alakítanak ki magukban, és az ún. próba-szerencse eljárással ahhoz keresnek bizonyítékokat. Mindezt addig folytatják, amíg „előzetes ítéletük" és az ügy tényei, illetőleg az arra vonatkozó szabályok nem illeszkednek egymáshoz kellő módon. E folyamatban a rítusoknak veszélyes szerepe lehet: megakadályozhatják azt, hogy a bíró szabadon és minden kötöttségtől mentesen haladjon előzetes ítélete és a tények kellő összhangja felé. Ha a vádlott dacol a bírósággal, megveti annak hatalmát és dölyfösen viselkedik, a bíró könnyen arra következtetésre jut, hogy nem szükséges, vagy nem érdemes a próba-szerencse eljárást tovább folytatnia. Nem lehet kizárni annak lehetőségét, hogy e másodlagosnak tűnő szubjektív momentumnak Szókratész elítélésében döntő szerepe volt.

Ugyanez a probléma egy másik síkon is megfogalmazható. Szókratész döntését ugyanis, hogy nem menekül el és kiissza méregpoharat, a törvények iránti engedelmesség példájaként szokták értelmezni. Így azonban a bíróság előtti és a börtönben tett nyilatkozatai ellentmondanak egymásnak. Hiszen megkérdezhető, hogy ha a börtönben alávetette magát a nép ítéletének, akkor a bíróság előtt vajon miért nem tette ezt? S fordítva: ha az ítélet után feltétlen módon engedelmeskedett, akkor a per során miért nem tette ezt? Ha elfogadta volna a nép főhatalmát, és elismeri, hogy az saját erkölcsei alapján ítélkezhet felette, akkor büntetést szabott volna ki magára. Így elkerülhette volna a halált. Ezen az alapon is felvethető, hogy Szókratész halála nem tetteinek vagy filozófiájának következménye volt, hanem az athéni jog különös rituáléjának tulajdonítható. De vajon egyet lehet-e érteni e felvetéssel?

A nép nevében. I. Károly pere[5]

Az angol forradalom idején vád alá helyezték és halálra ítélték I. Károly angol királyt. Ez volt a történelem első olyan pere, amelyben egy jogszerűen hatalomra került uralkodót bírósági eljárás során, jogi keretek között ítéltek el. A „jogi keretek" kifejezés azonban nem feltétlenül jelenti azt, hogy egy perben a

[5] Szakirodalom: Thomas B. Howell (szerk.): *A Complete Collection of State Trials and Proceedings for High Treason and Other Crimes and Misdemeanours from the Earliest Period to the Year 1783 [vol. 1–35]*. London, R. Bagshaw, 1809–26. 4. kötet; C. V. Wedgewood: *The Trial of Charles I.* London, Collins, 1964; E. Wingfield-Stratford: *King Charles the Martyr, 1643–1649*. Westport, Conn., Greenwood Press, 1975. I Jakab szövegben említett államelméleti értekezései a *Bazilikon Dóron* [*Királyi ajándék*] és *The True Law of Free Monarchies* [*A szabad monarchiák igazi joga*], 1598. Modern kiadásuk: James VI and I [I. Jakab]: *Political writings*. Cambridge, Cambridge University Press, szerk.: Johann P. Sommerville, 1994. 1–84. o.

jogszerűség követelményei maradéktalanul érvényesülnek. S a történtek kapcsán az a kérdés is felvethető, hogy az államhatalom gyakorlóinak felelősségre vonását célzó perek lehetnek-e egyáltalán jogszerűek.

A per közvetlen történelmi előzményét az angol forradalom eseményei jelentették. A forradalmi erők hadserege 1644-ben Marston Moornál, 1645-ben pedig Nasebynél győzelmet aratott a királyhoz hű csapatok felett. Károly 1646 májusában a skótokhoz menekült, akik 1647. január 30-án kiadták az angol parlament egyik bizottságának. 1647 júniusában azonban egy katonai különítmény elrabolta, s így gyakorlatilag a hadsereg foglyává vált. A presbiteriánus mozgalom több tagja kompromisszumos megoldást keresett, s titkos tárgyalásokon közvetíteni próbált a parlament és a király között. Javaslatuk lényege az uralkodó jogkörének szűkítése és a vallásszabadság elismerése volt, ám azt sem a király, sem a parlament nem fogadta el.

1647. január 11-én Károly megszökött és Wight szigetére menekült, ahol csapatokat szervezett a háború folytatásához. A polgárháború második szakasza azonban 1648-ban az Oliver Cromwell által vezetett hadsereg teljes győzelmével végződött. A hadsereg nyomására 1648. december 6-án a parlamentet megtisztították az egyezkedésre hajlamos presbiteriánusoktól. Az ún. „csonka parlament" alsó háza – melynek hatvan egynéhány tagja volt – az év utolsó napjaiban úgy határozott, hogy bíróság elé állítja Károlyt. A nyilvános per – fogalmazott egy kortárs – „az összes király előtt példa lesz, hogy gazságaikért meg kell bűnhődniük." A tucatnyi tagból álló Lordok Háza nem fogadta el a javaslatot. Erre a Közrendűek Háza olyan nyilatkozatot adott ki, amely szerint minden igazságos hatalom forrása a nép, és a parlament a népet képviseli.

A király felelősségre vonása céljából különbíróságot hoztak létre *High Court of Justice for Trial of the King* néven. Ilyen jellegű bíróság korábban sosem létezett. A bírói tanácsba 135 tagot jelöltek. Sokan – például Algernon Sidney, Lord Fairfax és Oliver St. John főbíró – nem fogadták el a jelölést, míg mások igent mondtak, s a bíróság végül is megalakult. Amikor 1649. január 8-án sor került az eljárási szabályok megállapítására, a bíróságnak 53 tagja volt. A király perének négy tárgyalási napján a bíróság létszáma 65 és 71 fő között váltakozott.

A per 1649. január 20-án kezdődött a Westminster palota nagytermében. A bíróság elnöke a kor híres jogásza, John Bradshaw volt, vádlóként pedig John Aske és Isaac Dorislaus közreműködésével John Cook lépett fel. A királynak – aki fekete ruhában, kezében ezüstfejű sétabottal jelent meg a bíróság előtt, s kalapját fején hagyva jelezte, hogy nem ismeri el a testület joghatóságát – nem volt jogi képviselője.

A vád szerint I. Károly visszaélt hatalmával: miközben a törvények szerint Anglia korlátozott monarchia, a vádlott korlátlan és zsarnoki hatalom kiépítésére törekedett, s meg akarta fosztani jogaitól és szabadságaitól a népet. A vádbeszédben John Cook felsorolta az 1642 és 1646 közötti csatákat, és azt

hangsúlyozta, hogy a vádlott „természetellenes, kegyetlen és véres háborúkat indított, illetve folytatott”, ezért őt terheli a felelősség „a háború során vagy az azzal összefüggésben elkövetett hazaárulások, gyilkosságok, gyújtogatások, fosztogatások, népirtás és a nemzetnek okozott más károk miatt”. A történelemből tudjuk, hogy a vád tárgyává tett cselekmények egy részét a király valóban elkövette: lényegében abszolút monarchia kiépítésére törekedett és korlátozta az alattvalók szabad vallásgyakorlásának lehetőségeit. Egy szemtanú szerint Károly jóváhagyta, hogy katonái Leicester mellett legyilkolják Cromwell egyik csapatának tagjait, akik megadták magukat.

Károly vitatta, hogy a bíróság joghatósággal rendelkezik felette. „Szeretném tudni – kérdezte –, hogy miféle hatalom ...mármint miféle jogszerű hatalom idézett ide? Hiszen a világon sokféle jogtalan hatalom létezik, mint amilyen a rablóké és az útonállóké ... s ha megmondják, hogy milyen jogszerű hatalom hozott ide, akkor válaszolok önöknek. Ne felejtsék el, hogy a királyuk vagyok.” Bradshaw erre közölte vele, hogy „a bíróság Anglia népének nevében gyakorolja hatalmát, mely önt királlyá választotta”. „De hát az elmúlt ezer év folyamán – vágott vissza Károly, kissé eltúlozva az angol történelem időbeli kereteit – Anglia nem választott, hanem örökletes királyság volt ... és én több szabadságot adtam népemnek, mint amit önök nekem.”

Az egész perre ez a vita nyomta rá bélyegét. A második tárgyalási napon, 1649. január 22-én Károly arra próbált rámutatni, hogy elsősorban Isten, másodsorban pedig népe irányában vannak kötelességei, a parlament alsó háza felé azonban – mely észrevétele szerint „sosem volt bírói testület” – nincsenek. Követelte, hogy a bíróság hallgassa meg az azzal kapcsolatos érveit, hogy miért nem kíván a vádakra válaszolni. „Az őrizetbe vett személy a bíróság előtt nem követelőzhet” – mondta Bradshaw, majd elvezettette a királyt. Ezek után külön bizottságot hoztak létre a huszonhárom tanú kihallgatására. Úgy határoztak, hogy a meghallgatásokat zárt ajtók mögött folytatják le, a vallomásokat pedig nyilvánosan ismertetik. A tanúk meghallgatására 1649. január 24-én és 25-én került sor.

Az 1649. január 26-án tartott harmadik tárgyalási napon csak a bíróság tagjai vettek részt. Ekkor szövegezték meg azt az ítéletet, amit másnap hirdettek ki.

Január 27-én Károly újra előadta, hogy álláspontja szerint a bíróságnak nevezett testület nem rendelkezik jogszerű hatalommal Anglia királya felett, s kérte, hogy hallgassák meg érveit. A bíróság rövid tanácskozásra vonult vissza, majd az elnök kijelentette, hogy a király már így is túl sokáig akadályozta az igazságszolgáltatást. Károly ekkor azt kérte, hogy adják őt át a parlament két házának, és azok vizsgálják meg ügyét. Indítványát elutasították.

Az elutasító döntés indokolásaként Bradshaw azt hangsúlyozta, hogy a legfőbb hatalom nem a király, hanem maga a jog, s a király csupán „megbízott tisztségviselő”. A parlament a nép panaszainak orvoslására hivatott, és az angol királyok sosem álltak a parlament felett. Károlynak, mint Skócia 109. királyának, tudnia kell, hogy az első skót királyt választották, és sokukat elmozdították trónjukról, ha visszaéltek hatalmukkal. Mint Anglia Hódító Vilmos utáni 24.

uralkodójának azzal is tisztában kell lennie, hogy „az angol királyok fele az állam akaratából lett király, és nem a származás jogán”. A koronázási eskü – mutatott rá a bíróság elnöke – „szerződés a király és a nép között”. E szerződés alapján az uralkodónak védelmeznie kell népét, a nép pedig engedelmességgel tartozik uralkodója iránt. Ha azonban az uralkodó nem teljesíti kötelességeit, akkor a kötelék megszakad, s a király főhatalma megszűnik.

Ezek után a bíróság elnöke „zsarnoknak”, „hazaárulónak”, „gyilkosnak” és „az állami közösség ellenségének” nevezte a királyt, majd megkérte a bírósági titkárt, hogy olvassa fel az ítéletet. Eszerint a vádlott büntetése halál, melyet „fejének testétől való elválasztásával”, nyilvánosan kell végrehajtani. A ítéletet 1649. január 29-én ötvenkilenc bíró írta alá. A király számára nem biztosították az utolsó szó jogát, s az ítélet ellen nem volt helye fellebbezésnek. Másnap, a londoni Banqueting Hall előtt felállított vérpadon kivégezték I. Károlyt. A vérpadon még rövid beszédet mondott, melyben tudatta a megjelentekkel, hogy a döntés ellenére is helyesnek tartja uralkodása alapelveit. „Az emberek boldogsága – hangsúlyozta – nem abban áll, hogy megosztják velük a kormányzati hatalmat, hisz az uralkodónak és az alattvalóknak más a feladata.”

Különös történelmi összefüggés, hogy a per folyamán hangoztatott érvekben oly nagy szerepet kapott a *társadalmi szerződés* tana. E tanok egyik legismertebb bírálója Károly apja, I. Jakab volt, aki még trónra lépése előtt államböcseleti értekezéseket is írt a szerződéselméletek ellen. E művekben Jakab – akinek egyik nevelője egyébként George Buchanan, a társadalmi szerződés elméletének jelentős korabeli képviselője volt – azt hangsúlyozta, hogy mivel a törvényhozás a szuverén uralkodó joga, az uralkodót a „pozitív jog” alapján, *bírósági úton* nem lehet felelősségre vonni.

E gondolat magva az, hogy az uralkodó a *pozitív jog fölött* áll. Ám ez meglehetősen kétélű megállapítás, ami elméleti szempontból egy igen fontos problémát vet fel. Hisz egyrészt valóban következhet belőle, hogy a szuverén uralkodót jogi eszközökkel nem lehet felelősségre vonni. A szuverén ugyanis jogalkotó, a jogalkotó pedig bármikor módosíthatja a jogot, és ezzel elkerülheti a bíróság előtti felelősségre vonást. Következhet belőle azonban az is, hogy aki a jog *fölött* áll, az a jogon *kívül* áll. Aki pedig a jogon kívül áll, az nem élvezi annak védelmét és törvényen kívüli eszközökkel is elmozdítható. Pontosabban: aki a jogon kívül áll, az csak törvényen kívüli eszközökkel mozdítható el.

E tételeknek komoly következményei vannak a jog jellegét és a főhatalom gyakorlóinak jogi felelősségre vonhatóságát illetően. Ha ugyanis az első következtetés fogadjuk el, ezzel azt mondjuk: az uralkodók elleni perek a pozitív jog értelmében valójában jogtalanságot jelentenek. Jogi eszközökkel tehát nem lehet felelősségre vonni őket, s a forradalmi igazságtétel nem ölthet jogi formát. Ha a második következtetést tekintjük helyesnek, akkor egyszersmind úgy véljük, hogy a teljhatalmú uralkodók elleni perekben a jogszerű eljárás szükségszerűen *csak látszat*, s a jog elkerülhetetlenül a politikai erők eszközévé válik. A forradalmi igazságtétel eszerint jogi köntösbe öltöztethető, ám e perekre

a politika, s nem a jog logikája nyomja rá bélyegét. De akkor miért próbálják sokszor mégis jogi keretek között érvényesíteni a politikai felelősséget?

E dilemmák súlyát a modern történelem más eseményei is nyilvánvalóvá teszik. Hiszen valami hasonló történt Franciaországban XVI. Lajos elítélésekor, a legutóbbi időkben pedig – *mutatis mutandis* – a román forradalom során Nicolae és Elena Ceauşescu perében is. A fogalmakat tág értelemben használva ugyanis kijelenthető, hogy az 1989 előtti Romániában – ha nem is a deklarált jog szerint, hanem valóságosan – Nicolae Ceauşescu volt a „szuverén": érdemileg ő alkotta vagy az ő jóváhagyásával alkották a törvényeket, ő volt a „legfőbb bíró" és az állami ügyek terén szinte minden kérdésben az ő akarata érvényesült. Az 1989-es forradalom során aztán bíróság elé állították. Ám e különleges bíróság rendhagyó módon járt el. A videofelvételek tanúsága szerint legalábbis a perben részt vevő ügyvéd, ügyész és bíró nem úgy viselkedett, ahogy az igazságszolgáltatás hagyományos formái között az megszokott és természetes. A védő nem védte védenceit, az ügyész olykor rájuk kiabált, a bíró pedig a pártatlanság legszerényebb követelményeinek sem tett eleget. A felvételek megörökítették az ítélet végrehajtását is. Ezek alapján sokaknak úgy tűnhetett, hogy Ceauşescut és feleségét egyszerűen lelőtték, mint két kutyát. Mondhatjuk persze azt is, hogy *ezt* érdemelték. Ám az távolról sem biztos, hogy ennek így kellett megtörténnie, vagyis hogy amit érdemeltek, azt *így* kellett megkapniuk. Tehát a Ceauşescu-perben is fenti ellentmondás jelent meg: történelmileg az igazság érvényesült ugyan, s e két politikai bestia végül is azt kapta, amit megérdemelt, ám az igazság nem a jogi igazságszolgáltatás megszokott formái között jutott érvényre. Másfelől az is felvethető, hogy ha nem *így* végeznek velük, akkor vajon megkapják-e azt, amit megérdemeltek?

Mindezek alapján I. Károly perének jogszerűsége ma is vitatható, s a Jakab által felvetett dilemma a XX. század végén is elgondolkodtató. Komolyan véve a fenti ellentmondásokat akár az is kijelenthető, hogy a politikai felelősség jogi úton történő érvényesítése az abszolút hatalommal rendelkező uralkodók és politikusok esetében szükségszerűen színjátékhoz vezet. Kérdés persze, hogy elfogadható-e egy ilyen következtetés.

A forradalom nevében: A francia forradalom perei[6]

A „forradalmi igazságszolgáltatás" különös kifejezés, s jelentését illetően eltérnek a vélemények. Hogy pontosan mit is jelent, az legjobban a francia forradalom perei kapcsán látható. A következő sorok e pereket tekintik át.

A francia Törvényhozó Gyűlés 1792. augusztus 17-én úgy döntött, hogy az ellenforradalmi bűncselekmények elkövetőinek felelősségre vonása céljából létrehozza a *Tribunal Criminel Extraordinaire*-t, a Rendkívüli Büntető Törvényszéket. Másnap felhatalmazták a gyorsított eljárás lefolytatására, s kimondták ítéletei megsemmisíthetetlenségét. E törvényszéknek kellett ítélkeznie azon királypártiak felett, akiknek szerepük volt az augusztus 10-i felkelésben. Az első vádlott a király „svájci gárdájának" tisztje, Bachmann őrnagy volt. Ügyét 1792 augusztus végén és szeptember elején tárgyalták.

A tárgyalást azonban megzavarta, hogy ekkor zajlottak a „szeptemberi mészárlások", melyeket részint a Törvényhozó Gyűlés által engedélyezett házkutatások és letartóztatások, részint pedig a porosz támadás által okozott félelem váltottak ki. A Nemzetgyűlés 1792. augusztus 11-én elrendelte: indítsanak nyomozást az állam biztonsága ellen elkövetett bűncselekmények felderítése végett, és tartóztassák le a gyanús személyeket; augusztus 28-án pedig úgy döntött: a fegyverrejtegetés megakadályozása végett tartsanak házkutatásokat. 1792. augusztus 30-án és szeptember 1-én háromezer párizsi polgárt tartóztattak le, akiknek egy részét azonnal szabadon is engedték. Szeptember 2-án a kilenc párizsi fogházban kétezer nyolcszáz fogoly volt. A mészárlások összefüggtek egy „arisztokrata összeesküvés" feltételezésével is. A porosz frontra induló önkéntesek körében ugyanis elterjedt a rémhír, hogy a hátuk mögött a bebörtönzöttek felkelést készítenek elő. Jean-Paul Marat már korábban azt tanácsolta az önkénteseknek, hogy ne hagyják el Párizst addig, amíg igazságot nem tettek a nép ellenségeivel. A boltosok, kézművesek és nemzetőrök köréből összesereglett több ezer ember sorra járta a párizsi börtönöket és számos foglyot meggyilkolt. Az Igazságügyi Palotában a tömeg betörte a tárgyalásra várók celláinak ajtóit, és a 488 fogolyból 378-at lemészárolt. Hasonlóan jártak el a karmeliták börtönében, az abbaye-i börtönben, a Conciergerie-ben, a Châtelet-ben és a Salpêtrière-ben, szeptember 6-án pedig a Bicêtre-ben is. Az öldöklések

---

[6] Szakirodalom: Théodor Gosselin Lenôtre*: La guillotine et les exécuters arrêts criminels pendant la revolution.* Párizs, Perrin, 1893, *La proscription des Girondins.* Párizs, Hachette, 1927, *Les Massacres de septembere.* Párizs, Académique, [32]1926, *Les derniers terroristes.* Párizs, Firmin-Didot, 1932, *The Tribunal of the Terror.* 1909; Louis Mortimer-Ternaux: *Historie de la Terreur 1792–94. Diaprès des documents authentiques et inédits [vol. 1–8].* Párizs, M. Lévy, 1868–1881; Albert Mathiez*: La revolution francaise*, 3. kötet: *La terreur.* Párizs, A. Colin, [5]1938; Émile Compardon: *Le tribunal révolutionaire de Paris.* Párizs, J. Plom, 1866; Albert Soboul: *XVI. Lajos pere.* Bp. Kossuth, ford.: Józsa Péter, 1970; Michael Walzer (szerk.): *Regicide and Revolution. Speeches at the Trial of Louis XVI.* Cambridge, Cambridge University Press, 1974.; Jordan P. David: *The King's Trial. The French Revolution vs. Louis XVI.* Berkeley. University of California Press, 1979.

során mintegy ezer foglyot gyilkoltak meg, akiknek egy része köztörvényes bűncselekmények miatt várt tárgyalásra.

A szeptemberi mészárlás részben a „népfelség” jegyében zajlott. Az augusztus 10-i népfelkelés során született forradalmi kommün felügyelő bizottsága ugyanis a zavargások idején népbíróságokat hozott létre, és sok helyen ezek ítéletei alapján végezték ki a foglyokat. Az állami hatóságok tehetetlenek voltak. Danton, az igazságügyi miniszter állítólag kijelentette: „Fütyülök a foglyokra, csináljanak, amit tudnak”.

Miközben a tömeg gyilkolt, az Igazságügyi Palota egy másik szárnyában a Rendkívüli Büntető Törvényszék halálra ítélte Bachmannt, akit az ítélet szabályos végrehajtása céljából különleges óvintézkedések közepette vezettek el. A felfordulásban a törvényszéki eljárásra váró foglyok vagy elmenekültek, vagy áldozatul estek a mészárlásnak. A bírók számára így nem maradt elbírálandó ügy, s vádlottak hiányában a törvényszék egy emigránsoktól elkobzott lovassági zászlót ítélt el. Az ítélet szerint a végrehajtónak sárba kellett taposnia a zászlót, majd el kellett égetnie. Szeptember és október folyamán a Rendkívüli Büntető Törvényszék tovább folytatta tevékenységét, és 1792. november 27-i (más források szerint november 29-i) megszűntéig tizenhét személyt – öt királypártit és tizenkét köztörvényes bűnözőt – ítélt halálra. Valamennyi ítéletet végrehajtottak.

1792 novembere és 1793 januárja között zajlott XVI. Lajos pere. Megjegyzésre érdemes, hogy az 1792. szeptember 20-án összeült Nemzeti Konvent szeptember 21-én eltörölte a királyságot, és Franciaországot köztársasággá nyilvánította. A per megkezdéséhez persze tisztázni kellett a király felelősségre vonhatóságával és ennek mikéntjével összefüggő elvi kérdéseket. Az ezzel kapcsolatos vita 1792. november 1. és december 10. között zajlott. A vitában három fő álláspont alakult ki. Az egyik szerint – melyet például Charles Morisson képviselt – az uralkodót a hatályos alkotmány- és büntetőjog alapján nem lehet bíróság elé állítani. A király zsarnokság és hazaárulás miatt legfeljebb száműzhető; például egy olyan törvénnyel, amely hazatérése esetére halálbüntetéssel fenyegeti. Egy másik – többek között Condorcet márki és Thomas Paine által is osztott – álláspont szerint a nemzetnek egy különleges bíróság révén, „az értelem és a méltányosság elvei alapján” joga van ítélkezni a király felett. A harmadik elképzelés szerint – melyet Maximilien Robespierre, Louis-Antoine-Léon Saint-Just és híveik terjesztettek elő – a király ügyében a Konventnek kell ítélkeznie. A képviselők végül is december 3-án úgy döntöttek, hogy Capet Lajos ügyében a Nemzeti Konvent ítélkezzen.

XVI. Lajos vád alá helyezéséhez nagyban hozzájárult az is, hogy november 20-án Jean-Marie Roland egy titkos széfet fedezett fel a királyi palotában, s az ott elhelyezett iratokból az derült ki, hogy a király titokban tárgyalásokat folytatott az emigránsokkal és a Franciaországgal hadban álló országok vezetőivel. Ezt úgy értelmezték, hogy „elárulta a hazát”.

A per 1792. december 11-én kezdődött. A bírói fórummá átalakult testület elnöke Bertrand Barère volt, a vádat Jean-Baptiste-Robert Lindet fogalmazta meg. A vádirat szerint Capet Lajos pusztulásba sodorta a nemzetet, megfélemlítette a harmadik rend képviselőit, katonai erőt vett igénybe kényszerítésükre, megvesztegette a vezetőket, titkos levelezést folytatott a száműzött rojalistákkal, és megpróbált megszökni, hogy hódítóként térjen vissza. Minderre Lajos azzal válaszolt, hogy a vádban felsorolt dolgokra nem vonatkozik semmilyen törvény, s ő egyébként is csupán a miniszterei által előterjesztett rendeleteket írta alá. A Konvent december 26-án hozzájárult, hogy a vádlottat ügyvédek képviseljék. A három jogász – Raymond de Sèze, Francois-Denis Tronchet és Lamoignon de Malesherbes (az utóbbi egyébként a filozófusokat védte az *ancien régime* idején) – arra helyezte a védelem hangsúlyát, hogy az 1791-es alkotmány alapján a király sérthetetlen, és legfeljebb lemondásra kényszeríthető; uralkodói minőségében elkövetett cselekedeteiért azonban lemondása esetén sem lehet felelősségre vonni. A védelem érvelését a Konvent nem fogadta el.

A képviselők 1793. január 15. és 20. között négy kérdésben foglaltak állást. Az első az volt, hogy „Bűnös-e Capet Lajos a közszabadság elleni összeesküvésben és a nemzet biztonsága elleni merényletekben?” E kérdésben 693 képviselő szavazott igennel, ellenszavazat nem volt, s csak néhányan tartózkodtak. A második kérdés arra az indítványra vonatkozott, hogy az ítélet meghozatala után megkérdezzék-e a népet. A javaslatot 424:283 arányban elvetették. A harmadik kérdés, mely arra irányult, hogy „Miként bűnhődjék Lajos?”, igen nagy vitát váltott ki. A név szerinti szavazás 1793. január 16-án este kezdődött és huszonnégy órán át tartott. Minthogy a szavazás viharos körülmények között zajlott, a történelmi források eltérő adatokat közölnek eredményéről. Egyes források szerint 361 képviselő feltétel nélküli halálbüntetést szavazott meg, 34 különböző feltételekhez kötött (s ebben az értelemben „felfüggesztett”) halálbüntetést tartott helyesnek, 321 küldött pedig börtönbüntetésre voksolt. Mások úgy tudják, hogy 387 képviselő szavazott halálbüntetésre, 334 pedig ellene. A szavazás után Lajos képviselője, Tronchet felvetette, hogy halálbüntetéshez kétharmados szavazati arányra lett volna szükség, ami további 120 szavazatot igényelne. A felvetést a képviselők alaptalannak tartották, és szavaztak a negyedik kérdésben is. Ez arra vonatkozott, hogy felfüggeszthető-e az ítélet végrehajtása. A képviselők január 18-án (más források szerint 19-én vagy a 18-ról 19-re virradó éjszaka) 380 szavazattal 310 ellenében elvetették e lehetőséget. A döntés alapján 1793. január 21-én délelőtt 11 órakor a párizsi Forradalom téren kivégezték XVI. Lajost.

A király kivégzése után a hegypárt egy új és hatékony büntetőbíróságot kívánt létrehozni. Az ezzel kapcsolatos vitában rendkívül nagy szerepet kapott az 1792-es szeptemberi mészárlások emléke. Sokan úgy vélték, hogy az új bíróságra a tömegindulatok megfékezése és az öldöklés megakadályozása végett van szükség. Ne a nép szolgáltasson tehát igazságot, hanem a bíróságok. Jean Bon Saint-André szerint az új bíróságnak elsősorban „a közbéke megzavarói” ellen

kell fellépnie, Danton pedig arra hivatkozott, hogy helytelen, ha a forradalom ellenségei felett nem bíróság, hanem a felbőszült tömeg ítélkezik. „Tanuljunk elődeink hibáiból – mondta Danton –, s tegyük meg azt, amit a Törvényhozó Gyűlés nem tett meg: legyünk rettenetesek, hogy mentesítsük ettől a népet. Szervezzünk bíróságokat; nem a lehető legjobbakat, ami lehetetlen, hanem olyanokat, amelyek a lehető legkevésbé rosszak." A Konvent 1793. március 9-én (más források szerint március 10-én) létrehozta a Forradalmi Törvényszéket, mely „minden ellenforradalmi cselekményben" ítélkezhetett. Ítéletei megfellebbezhetetlenek voltak. Az esküdteket és a bírókat a Konvent nevezte ki, s a Konventet illette a vádemelés joga is. A bíróság elnöke Jacques Montané, a közvádló Antoine Fouquier-Tinville lett.

A törvényszék 1793. április 6-án hozta első ítéletét, melyben halálbüntetést szabott ki egy emigránsra. Április 13. és 24. között Jean-Paul Marat ügyét tárgyalta, akit diadalujjongás közepette felmentett. Április végén és május elején a hadsereg tábornokai felett ítélkezett, akiket azzal vádoltak, hogy kapcsolatban álltak egyes arisztokrata felkelések szervezőivel. Néhányukat, például d'Haramburét, d'Esparbes-t, Mirandát, Stengelt és Lanouét felmentették, két tábornokot pedig, így Miaczynskit és Lescuyer-t halálra ítélték az ellenséghez átállt Charles Dumouriez-vel való kapcsolat, s így az árulásban való bűnrészesség miatt. 1793 nyarán egy fiatal normandiai rojalistát, Charlotte de Cordayt ítélték el Jean-Paul Marat meggyilkolása miatt. 1793 augusztusában Custin tábornokot állították a törvényszék elé, aki evakuálta és átengedte a poroszoknak Mainz-ot. 1793 szeptemberéig a Forradalmi Törvényszék 260 ügyben járt el, és 66 esetben szabott ki halálbüntetést.

A radikális forradalmárok számára ez alighanem szerény eredmény volt. Javaslatukra 1793. szeptember 5-én átszervezték a törvényszéket. Négy szekcióra, vagyis tanácsra osztották, melyek közül kettő mindig egy időben ítélkezett. A közvádló továbbra is Fouquier-Tinville maradt, a bíróság elnöke pedig Hermann lett. Az esküdteket és a bírókat továbbra is a Konvent nevezte ki, de személyükre immár a Közjóléti Bizottság és a Közbiztonsági Bizottság tett javaslatot. Megszüntették a vádlottak előzetes kihallgatását, s leegyszerűsítették az eljárást.

A nagy politikai perek 1793 őszén kezdődtek. Októberben Billaud-Varenne feljelentése alapján összeesküvés miatt eljárást indítottak XVI. Lajos felesége, Marie-Antoinette ellen, és halálra ítélték. Az ítéletet október 16-án hajtották végre. 1793. október 24-én kezdődött a girondista vezetők pere. Ennek során ellenforradalmi tevékenységgel vádoltak huszonegy girondista vezetőt, többek között Jacques-Pierre Brissot-t és Pierre Vergniaud-t. A vádlottak hosszadalmas bizonyítási eljárást indítványoztak, a Konvent azonban a tárgyalás idején olyan törvényt fogadott el, amely szerint az esküdtszék – „megszabadulva a fojtogató formaságoktól" – már három napi tárgyalás után is állást foglalhatott. Az esküdtszék élt ezzel a lehetőséggel: a vádlottak közül tizenkét személyt ítélt halálra. Az ítéleteket október 31-én hajtották végre. A radikális elveket valló Jacques Hébert az ősz folyamán sajtókampányba kezdett és a forradalom

ellenségeinek elítélését követelte. 1793 novemberének elején a Forradalmi Törvényszék azért ítélte halálra Égalité Fülöp orleans-i herceget, mert sajnálatát fejezte ki amiatt, hogy annak idején rokona, XVI. Lajos halálbüntetésére szavazott. A vád szerint e kijelentésével megsértette a köztársaságot. November 8-án Roland girondista miniszter felesége, Madame Roland, 10-én Jean Sylvian Bailly, 28-án pedig Barnave ügyében szabtak ki halálbüntetést.

1793 utolsó három hónapjában a párizsi Forradalmi Törvényszék előtt 395 személyt vádoltak meg, akik közül 177 került *guillotine* alá. Az ítéleteket leggyakrabban az ún. emigráns-törvényre, a hazaárulással kapcsolatos büntetőtörvényekre, az egyházzal kapcsolatos dekrétumokra és a harácsolással kapcsolatos törvényekre alapozták. E törvényeket részben még a Törvényhozó Gyűlés, részben a Konvent fogadta el. A párizsi börtönökben 1793. december 21-én 4 525 személyt tartottak fogva.

Időközben vidéken is forradalmi törvényszékeket szerveztek; gyakran azonban a Párizsból kiküldött forradalmi biztosok ítélkeztek vagy gyilkoltak meg embereket ítélet nélkül. Az utóbbi megakadályozására a Konvent 1793 márciusában különleges eljárással működő öt tagú katonai bizottságokat alakított. E bíróságszerű bizottságok jártak el például a vendée-i lázadók ellen.

Párizsban 1794 tavaszán a Forradalmi Törvényszék elé állították Jacques Hébert-t és támogatóit, többek között Anarchais Clootst, akiket az halálra ítélt. 1794 áprilisában George Danton és hívei, így például Camille Desmoulins, Marie-Jean Hérault de Séchelles kerültek a törvényszék elé. A vád összeesküvés volt, a tárgyalás négy napig tartott, és mindegyik vádlott esetében halálbüntetés kiszabásával végződött. Az ítéleteket április 5-én hajtották végre.

1794. június 10-én a Konvent elfogadta az ún. *Prairial*-törvényt. Ennek előzménye az volt, hogy május 20-án rálőttek egy forradalmi vezetőre, Collot d'Herbois-ra, május 23-án pedig letartóztattak egy fiatalt lányt, Cécile Renault-t, aki állítólag merényletet tervezett Robespierre ellen. A *Prairial*-törvény jelentősen kitágította az „ellenség" meghatározását. Eszerint a „nép ellenségei" azok, „akik akár erővel, akár fortéllyal a szabadság lerombolására törekednek", „akik támogatják Franciaország ellenségeinek terveit", s „akik igyekeznek elterjeszteni a kishitűséget, bomlasztani az erkölcsöket, aláásni a forradalmi elvek tisztaságát és erejét". A Forradalmi Törvényszék előtt zajló eljárásban megszüntették a védelmet és a vádlottak kihallgatását, az esküdtek állást foglalhattak erkölcsi bizonyítékok alapján is, és a bíróság csak kétféle ítéletet hozhatott: vagy felmentette vagy halálra ítélte a vádlottat. A *Prairial*-törvénnyel kezdetét vette a *Grande Terreur*.

Amíg 1794 márciusa és június eleje között Párizsban 1251 embert ítéltek halálra, addig a II. év *prairial* 22. (1794. június 10.) és *thermidor* 9. (július 27.) között 1376-ot. A Forradalmi Törvényszék gyakorlatában általánossá lett az *amalgame* eljárás. Ez azt jelentette, hogy egy per keretében tárgyalhattak olyan ügyeket, amelyek között nem volt semmilyen érdemi kapcsolat, kivéve azt, hogy a bíróság megítélése szerint a vádlottak „nemzet elleni mesterkedésének" azonos

volt a jellege. Az eljárást annyira leegyszerűsítették, hogy bizonyos esetekben csak a vádlott személyazonosságának megállapítására volt szükség, s a törvényszék már meg is hozhatta az ítéletet.

A terror 1794. július 27-én ért véget. A Konvent határozatot fogadott el a párizsi nemzeti gárda parancsnokának, Hanriot-nak és a Forradalmi Törvényszék akkori elnökének, Dumas-nak a letartóztatására. Ugyanezen a napon vádat emeltek Robespierre, Saint-Just és csaknem száz más hegypárti vezető ellen. A vádemelést nem követte tárgyalás; július 28-án ítélet nélkül kivégezték Robespierre-t, Saint-Justöt és tizenöt társukat, július 29-én pedig másik nyolcvanhárom jakobinus vezetőt. Más források szerint július 28-án huszonegy, július 29-én pedig hetvenegy jakobinus vezetőt végeztek ki. Akármelyik adat is legyen helyes, az szinte biztosra vehető, hogy Párizsban ezen a napon került a legtöbb ember a *guillotine* alá. Letartóztatták Fouquier-Tinvillt is. A Konvent 1794. augusztus 1-én hatályon kívül helyezte a *Prairial*-törvényt. A Forradalmi Törvényszéket *thermidor* 23-án (1794. augusztus 10-én) úgy szervezték újjá, hogy alkalmatlan legyen egy központi hatalom akaratának végrehajtására. 1794. augusztus 5. és 10. között kinyitották a párizsi börtönök kapuit és több száz embert szabadon engedtek.

A terror idején fogva tartott és valamilyen eljárás során bíróság, illetve más hatóság elé állított személyek számát egyes források százezerre becsülik, mások szerint a két-, sőt a háromszázezres szám is valószínű. A Forradalmi Törvényszék és a többi különleges bíróság összesen csaknem tizenhétezer esetben hozott halálos ítéletet. E szám nem tartalmazza azokat, akik az eljárás során a kegyetlen bánásmód miatt haltak meg. Ez utóbbiak és az ítélet nélkül kivégzettek száma egyes források szerint 18–25 ezerre tehető.

A francia forradalom pereivel kapcsolatos kérdéseket ma is vitatják. Leggyakrabban azt vetik fel, hogy mit is jelent a „forradalmi igazságszolgáltatás”? Egyesek szerint e kifejezés fogalmi ellentmondást rejt magában, mert a forradalmak idején *megszűnik a jog*. Mások szerint azt jelenti, hogy a nép – rendszerint a jogi formák mellőzésével – igazságot szolgáltat a forradalom *előtt*, gyakran jogi formákban elkövetett bűnök miatt. A francia forradalom idején zajlott perek azonban összességükben azt mutatják, hogy mindkét elképzelés megkérdőjelezhető.

Ami a jog megszűnését illeti, a francia forradalom pereinek megítélése azért nem egyszerű, mert a joghoz a jogszolgáltatás is hozzátartozik, s a forradalom idején egy új igazságszolgáltatás jött létre. E tekintetben persze az is igaz, hogy a király perében elhangzott és a Forradalmi Törvényszék létrehozását megindokoló érvek ellentmondanak egymásnak. 1792. november 13-án, XVI. Lajos vád alá helyezését megelőzően például Saint-Just azt mondta: „Ugyanazoknak az embereknek, akik el fogják ítélni Lajost, egy köztársaságot kell megalapítaniuk; márpedig aki fontosságot tulajdonít annak, hogy egy királyt igazságosan ítéljenek el, sohasem fog köztársaságot alapítani.” Ez igen különös logika, s ha megállná helyét, nem a legjobb színben tüntetné fel a

köztársaságok megalapítóit. Robespierre 1792. december 3-án így beszélt: „A király egyáltalán nem vádlott és önök egyáltalán nem bírák. Önöknek nem ítéletet kell hozniuk egy ember mellett vagy ellen, hanem intézkedést a közjó érdekében”. Ugyanakkor viszont az is kétségtelen, hogy a forradalom vezetői meg akarták akadályozni a *jogi formák mellőzésével* zajló felelősségre vonást. A Forradalmi Törvényszéket létrehozó vitában elhangzott érvek egy része, például Danton 1793 tavaszi megjegyzése (mely attól akarta mentesíteni a népet, hogy „rettenetes legyen”), egyértelműen arra utal: e fórum felállításának eredeti célja a mészárlások formájában testet öltő „népi igazságszolgáltatás” megakadályozása, s ekként éppen a *jog fenntartása* volt.

A Forradalmi Törvényszék tevékenységének vizsgálata alapján a „forradalmi igazságszolgáltatás” fogalmának második értelmezése is kétellyel fogadható. A törvényszék által halálra ítélt személyeknek ugyanis csak 8,5 százaléka volt nemes és 6,5 százaléka egyházi személy. Az elítéltek 25 százaléka gazdagabb polgár, 31 százaléka *sans-culotte*, 28 százaléka pedig paraszt volt; 1 százalékuk társadalmi helyzete azonosíthatatlan. Ez azt jelenti, hogy minden száz halálos ítéletből nyolcvannéggyel a harmadik rend tagjait, tehát a forradalom kezdeményezőit sújtották, s csak tizenöt irányult a forradalom „eredeti” ellenfelei ellen. Megerősíti ezt az is, hogy az ítéletek csaknem négyötödében lázadás vagy árulás volt a vád, a politikai meggyőződés az ítéletek egyötödében játszott szerepet, a „gazdasági bűncselekmények” pedig az összes perek egy százalékában képezték vád tárgyát. E számok tükrében tehát megkérdőjelezhető az az álláspont is, amely szerint a „forradalmi igazságszolgáltatás” keretében a forradalom előtti bűnök elkövetőit ítélik el. De ha így van, akkor végül miért került sor e perekre?

Az állam nevében: Dreyfus per[7]

A bírósági ítéleteket rendszerint valaminek vagy valakinek a nevében hirdetik ki: a köztársaság nevében, a király nevében, a nép nevében és így tovább. Az még sosem fordult elő, hogy egy bíróság a jól vagy rosszul felfogott államérdek nevében hirdessen ítéletet. Pedig előfordul, hogy a döntést arra tekintettel hozza meg. Ennek legismertebb esete a Dreyfus-per.

A per alapjául szolgáló tények a következők. 1894 szeptemberében egy francia takarítónő olyan feljegyzéseket talált a német nagykövetség párizsi katonai attaséjának, Max von Schwarzkoppennek a papírkosarában, amelyek a francia hadsereg fegyverzetére vonatkozó titkos adatokra utaltak. A feljegyzés

[7] Szakirodalom: Alfred Dreyfus – Pierre Dreyfus: *The Dreyfus Case.* New Haven, Yale University Press, 1937; Vincent Duclert: *L'Affaire Dreyfus.* Párizs, La Découverte, 1994; Nicholas Halasz: *Dreyfus kapitány. Egy tömeghisztéria története.* Bp. Kossuth, ford.: Félix Pál, 1980; Michel Drouin (szerk.): *L'Affaire Dreyfus de A à Z.* Párizs, Flammarion, 1994; Tim Healey: *A világ legnagyobb perei.* Bp. Új Vénusz, ford.: Lapos Ágnes, 1993. 64–73. o.; Ron Christenson (szerk.): *Political Trials in History. From Antiquity to the Present.* New Brunswick, Transaction Publishers, 1991. 109–115. o.; Léon Blum: *Emlékeim az „Ügy”-ről.* Bp. Európa Könyvkiadó, 1985.

egy kézzel írt *bordereau*, vagyis iratlista volt, amelyen valaki – minden bizonnyal egy kém – felsorolta, hogy milyen dokumentumokat adott át másnak. A hazafias érzelmű takarítónő, már persze ha e jelző nem félrevezető itt, a francia hadügyminisztérium Statisztikai Osztályának továbbította az iratlistát. A Statisztikai Osztály valójában a titkosszolgálat központja volt, a takarítónő pedig annak ügynöke. Ez utóbbi körülményre abból lehetett következtetni, hogy a követségi épület környékén a szokásosnál gyakrabban igazoltatta egy párizsi rendőr, akinek apróbb dolgokat adott át. A francia hírszerzés természetesen Max von Schwarzkoppen postáját is „ellenőrizte". Ennek során elfogták egy levelét, melyben azt írta: „Mellékelten megküldöm majd azt a tizenkét térképet, amelyeket az a gazember D... hagyott nálam". A kérdéses iratlista valószínűleg e térképekre vonatkozott. Azt persze senki sem tudhatta, hogy Schwarzkoppen nem akarta-e szándékosan félrevezetni a franciákat akár egy hamis iratlista véletlennek tűnő papírkosárba helyezése, akár egy „elfogásra szánt", hamis tartalmú levél elküldése, vagy mindkettő révén.

A feljegyzések tartalmából a „statisztikai osztály" munkatársa, Hubert Joseph Henry őrnagy, felettese, Jean Sandherr ezredes, valamint a hadügyminiszter, Auguste Mercier számára nyilvánvaló volt, hogy az adatokat a minisztérium valamely tüzértisztje szolgáltatta ki. Szám szerint négy tiszt volt gyanúsítható, az elfogott levél „D..."-je azonban egyetlen személyre terelte a gyanút. A vizsgálatok alapján a hadsereg személyzeti főnöke, Charles Gonse tábornok, Jean Sandherr ezredes és Raoul de Boisdeffre tábornok arra a következtetésre jutottak, hogy az adatok Alfred Dreyfustől kerültek a német attaséhoz. Dreyfus ellen vizsgálati eljárást indítottak. Az elzászi születésű tüzérszázados egy gazdag zsidó textilkereskedő fia volt, ami sok szempontból befolyásolta az ügy fejleményeit. A vezérkar tisztjei ugyanis hagyományosan a francia arisztokrácia és a „nemzeti elit" köreiből kerültek ki, s Franciaországban Dreyfus volt az első zsidó származású magas rangú katonatiszt.

Mivel a feljegyzéseket kézzel írták, a hadsereg íráselemzéshez értő tisztje, du Paty de Clam őrnagy és egy bűnügyi azonosítási rendszer kifejlesztője, Alphonse Bertillon írásmintát vett Dreyfustől, akit időközben letartóztattak és kihallgattak. Az írásminta elemzésére a kor egyik ismert szakértőjének, Alfred Gobertnek adtak megbízást. Gobert szakvéleménye szerint a feljegyzést író személy és Dreyfus kézírása között nem volt megállapítható a kapcsolat. A kihallgatás szintén nem vezetett eredményre. Ekkor Alphonse Bertillon, aki egyébként az állambiztonsági szerveknek dolgozott, és állítólag antiszemita nézeteket vallott, felajánlotta, hogy új elemzést készít. Ebben többek között azt állította, hogy Dreyfus szándékosan megváltoztatta saját kézírását, mely egyébként az ő elemzése szerint a „megrögzött kém" személyiségjegyeit viseli magán. A vizsgálatot vezető katonai vizsgálóbíró, Bexon d'Ormeschevik, zárójelentésében úgy nyilatkozott, hogy Dreyfus vallomásai nem tartalmaznak ugyan ellentmondást, de ez valószínűleg „különleges bűnöző alkatának" bizonyítéka. Személyiségéből ugyanis szerinte hiányoznak azok a lelkiismereti tényezők,

amelyek egy átlagos bűnöző esetén felszínre hozzák az ellentmondásokat. A vizsgálat 1894. december 4-én zárult le, s a jelentés szerint Dreyfus alaposan gyanúsítható volt.

A vizsgálat idején Hubert Joseph Henry őrnagy részleges információkat szolgáltatott ki az Edouard Drummont által szerkesztett *La Libre Parole* című lapnak, melynek irányvonala kifejezetten antiszemita volt. A szerkesztő egyébként Henry kártyapartnere volt, s társaságukban állítólag gyakran megfordult egy bizonyos Ferdinand Walsin-Esterhazy őrnagy is, aki ugyancsak a vezérkarnál dolgozott. A *Libre Parole*ban megjelent cikkek hazaárulónak nevezték Dreyfust, és követelték bíróság elé állítását.

A büntetőperben, mely 1894. december 19-én kezdődött, s helyileg a cherche-midi-i börtönépületben zajlott, katonai bíróság járt el. A bíróság elnöke E. Maurel ezredes volt, aki a hadsereg tisztjeiből kiválasztott másik hét bíróval együtt ítélkezett. A vádat Andre Brisset, képviselte, Dreyfus ügyvédje pedig Edgar Demange volt. Az ügyész javaslatára a nemzetbiztonsági szempontokra tekintettel zárt tárgyalást rendeltek el. A tárgyaláson Dreyfus előadta, hogy a kérdéses adatokhoz nem juthatott hozzá, s a feljegyzést már csak azért sem írhatta, mert az adott időszakban hadgyakorlaton volt. Hivatkozott arra is, hogy nincs indítéka, hiszen kiváló karrier lehetősége áll előtte, és családi viszonyai is rendezettek. Du Paty de Clam ismertette az írásminta felvételének módját, és nyilatkozott annak érdemi kérdéseiről is. Amikor úgy tűnt, hogy Dreyfus tisztázódik a vádak alól, Hubert Joseph Henry állítólag megkérte az egyik bírót, hogy újra hallgassák ki tanúként. Vallomása szerint valaki figyelmeztette őt arra, hogy a hadsereg egyik tisztje hazaárulást követett el. A bíróság azzal kapcsolatos kérdésére, hogy ki volt ez a tiszt, Henry a következőket válaszolta: „Nem állíthatom önök elé informátoromat, s nem mutathatok be bizonyító iratokat, mert azok titkosak, s nyilvánosságra hozataluk sértené a nemzet érdekét. De tiszti becsületemre mondom, hogy Alfred Dreyfus bűnös.” Tekintettel a körülményekre, a bíró azt is elegendőnek tartotta, ha Henry esküvel erősíti meg állítását. „Az elnök úr őméltósága feje felett függő keresztre esküszöm – mondta Henry –, hogy Dreyfus az áruló.” Ezután a szakértők adták elő véleményüket. Amíg Berillon szerint a feljegyzés Dreyfustől származott, addig Gobert szakvéleménye szerint ez egyáltalán nem volt bizonyítható. A tárgyalás befejezése után, de még az ítélethirdetés előtt, du Paty egy zárt borítékot adott át a bíróság elnökének, amelynek tartalmát a jelenlévőkkel nem ismertették. Lehet, hogy a miniszterelnöknek a bíróhoz címzett levele volt, amely egyszerűen csak sürgette a döntés meghozatalát; lehetséges azonban az is, miként később feltételezték, hogy a boríték a „statisztikai osztály” által szolgáltatott valamilyen speciális, ám nyilvánosságra nem hozható bizonyítékot tartalmazott.

1895. januárjában a bíróság egyhangú szavazás alapján végül bűnösnek találta Dreyfust és a legsúlyosabb büntetést szabta ki. Mivel Franciaországban politikai ügyekben 1848-ban eltörölték a halálbüntetést, Francia Guyana egyik szigetére, az Ördög-szigetre deportálták, mellékbüntetésként pedig megfosztották katonai

rangjától és kitüntetéseitől. A rendfokozattól való megfosztás az ilyenkor szokásos módon zajlott: a katonai Akadémia díszterén leszakították egyenruhájáról rangjelzéseit és eltörték kardját. Ezután megtépett egyenruhában el kellett vonulnia tiszttársai előtt. A menetelés alatt Dreyfus állítólag azt kiabálta: „Ártatlan vagyok!”

Hozzátartozói és hívei országos kampányt kezdeményeztek az ítélet felülvizsgálata érdekében, ez azonban nem járt sikerrel.

1896-ban a hadügyminisztérium „statisztikai osztályán” Sandherr helyére Georges-Marie Picquart ezredes lépett, aki rutinszerűen ellenőriztette a Dreyfus-ügy iratait. A bizonyítékot „gyatrának és szegényesnek” nevezte. Ráadásul kezébe került (állítólag véletlenül) Walsin-Esterhazy egyik kézzel írt beadványa, s feltűnt neki, hogy a kézírás nagyon hasonlít arra, amit a *bordereau*n látott. Ez egyértelművé tette számára, hogy a szóban forgó adatokat Esterhazy őrnagy szolgáltatta ki a németeknek. Gyanúját megerősítette az is, hogy Esterhazy, akinek különböző ügyletek következtében nagy adósságai voltak, több látogatást is tett a német követségen. Picquart jelentést tett feletteseinek. A felettesek tanácskozásán – ahol Charles Gonse tábornok, Raoul de Boisdeffre tábornok és Jean Billot, az új hadügyminiszter volt jelen – Picquart elmondta, hogy szerinte Esterhazy, s nem Dreyfus volt az áruló. A kérdés fontosságára, a hadsereg becsületére és az ezzel kapcsolatos állami érdekekre hivatkozva Gonse azt javasolta, hogy a két személy ügyét egymástól elkülönítve vizsgálják. Amikor a javaslattal kapcsolatos kételyét Picquart azzal indokolta, hogy Dreyfus szerinte ártatlan, akkor Gonse állítólag kijelentette: „Az nem számít. Az ártatlanság olyan dolog, amit itt nem kell mérlegelni. Ha maga hallgat, senki sem fogja megtudni.” Picquart nehéz helyzetbe került: tiszti esküje hallgatásra kötelezte, lelkiismerete azonban arra ösztönözte, hogy szálljon szembe feljebbvalói utasításával. Végül nem esküdött meg, hogy hallgatni fog, bár azt sem jelentette ki, hogy mindenképpen nyilvánosságra hozza bizonyítékait.

Miközben Picquart habozott, Henry cselekedett: látva a dolgok alakulását, az ügy irataiból kiemelte az Esterhazyt terhelő bizonyítékot, és Dreyfusra nézve terhelő hamis iratokat helyezett el a dossziéban. Ez egy Schwarzkoppen által „aláírt” levél volt, mely tartalmazta Dreyfus nevét. Az eredeti levél „D...”-jének utalása így teljesen egyértelmű lett. Picquart-t Észak-Afrikába küldték. 1897 nyarán azonban visszatért és titoktartási kötelezettség mellett mindent elmondott egy párizsi ügyvédnek. Az ügyvéd, Louis Leblois, továbbadta az információkat August Scheurer-Kestnernek, a szenátus elnökének, aki kiszivárogtatta azokat. Esterhazy ellen vizsgálat, majd bírósági eljárás indult. Az ő hívei is sajtókampányba kezdtek, s ártatlanságáról kívánták meggyőzni a közvéleményt. Minthogy a terhelő bizonyíték már nem volt a dossziéban, 1898 januárjában a Pellieux tábornok által vezetett katonai törvényszék felmentette Esterhazyt. Picquart ellen rágalmazás és esküszegés miatt eljárást indítottak.

Az ügy már korábban is a francia közélet központi jelentőségű témája volt; Esterhazy felmentésével azonban a szenvedélyek teljesen elszabadultak. A

különböző vélemények hívei tömeggyűléseket szerveztek, s a közvélemény Dreyfus-melletti és a Dreyfus-ellenes pártokra oszlott. A republikánusok, az antiklerikálisok, a baloldaliak és a protestánsok többnyire Dreyfus mellett, a monarchisták, a katolikusok és a konzervatívok pedig rendszerint ellene foglaltak állást. A Dreyfus-ügy még családokat is képes volt megosztani: az ismert zsidó származású író, Marcel Proust például megpróbálta elérni, hogy az értelmiségiek az ügy újbóli tárgyalását sürgető kérvényt írjanak, ezért apja – aki barátságban állt a kormány néhány miniszterével, és hitt Dreyfus bűnösségében – megszakította vele a kapcsolatot. A vitában nagy szerepet kaptak az antiszemita érzelmek is. Scheurer-Kestner szenátort a „zsidó szindikátus bérencének" nevezték, s egyes újságok „új keresztes hadjáratot" hirdettek a zsidók ellen.

Megdöbbenve a fejleményektől, Émile Zola vádló hangú újságcikket írt a *L'Aurore* című lapnak, melyben a történtekért Pellieux tábornokot, Paty de Clam márkit, a hadügyminisztert, a minisztériumot, a bíróságot és a bulvárlapokat tette felelőssé. A cikk nyílt levél volt a Francia Köztársaság elnökéhez. Élén eredetileg „Nyílt levél Felix Faure-hoz" cím állt; a francia radikális párt vezére, Georges Clemenceau (a későbbi miniszterelnök) azonban a *L'Aurore* szerkesztőségében áthúzta a címet, s az írás élére odaírta a szöveg ismétlődő fordulatát: *J'accuse – Vádolom*. Minthogy Dreyfus ártatlanságát és Esterhazy bűnösségét semmilyen francia bíróság nem mondta ki, rágalmazás vádjával Zolát is perbe fogták. Ügyvédje arra törekedett, hogy a rágalmazási ügyben részletesen foglalkozzanak a Dreyfus-perrel is. E taktika nem járt sikerrel: a bíró negyvenöt alkalommal ismételte el, hogy a kérdés „nem tartozik a tárgyhoz", s Zolát (aki barátainak ösztönzésére Angliába menekült) távollétében egy évi szabadságvesztésre és háromezer frank pénzbüntetésre ítélték. A francia értelmiség Zola védelmére sietett: perújrafelvételt követelt, és az emberi jogok tiszteletére szólította fel a hatóságokat. A tömeg ezzel szemben az utcára vonult, és azt harsogta: „Vesszen Zola! Vesszen Dreyfus!". A republikánus politikusok egy része rojalista államcsínytől tartott, s még a köztársasági intézmények védelmét célzó törvénytervezetet is beterjesztettek. Úgy tűnt, hogy Dreyfus-ügy, a *J'accuse* és a Zola-per döntő módon megváltoztatja a francia politikai életet.

A politikai zűrzavarban a tekintélyuralmi elvekkel rokonszenvező miniszterelnök megbukott. Utóda, Henri Brisson, megpróbálta lecsillapítani a szenvedélyeket. Az ugyancsak új hadügyminiszter, Godefroy Cavignac, 1898-ban elhatározta, hogy pontot tesz az ügy végére. Dreyfus bűnössége bizonyításának szándékával új vizsgálatot kezdeményezett, és elrendelte valamennyi irat összegyűjtését. A vizsgálat során Louis Cuignet százados felfedezte, hogy a perdöntő irat papíranyagának színe eltér a dokumentum többi részének színétől. Hubert Joseph Henry őrnagy elismerte a hamisítást: „Úgy tűnt – mondta a vizsgálat során –, hogy feletteseim aggódnak. Azt mondtam magamnak, hogy applikáljunk hozzá [ti. az ominózus „D..."-hez] egy megnyugtatóan bizonyító mondatot." Végül hozzátette: „a haza érdekében tettem így". Az új vezetés Henry őrnagy felettesét lemondatta, őt magát pedig

letartóztatta. Látva, hogy a dolog komolyra fordul, Henry öngyilkos lett: a Mont-Valerien erőd egyik cellájában borotvával átvágta saját torkát. A kormány ezek után a kasszációs joggal rendelkező Semmítőszékhez továbbította Dreyfus feleségének felülvizsgálati kérelmét, s e bíróság új eljárást rendelt el.

A Rennes-ben tartott második Dreyfus-per első napján, 1899. augusztus 7-én, az egyik újság közölte az időközben Angliába menekült Esterhazy levelét, melyben tudatta, hogy azért nem jelenik meg a tárgyaláson, mert meggyőződése szerint a bíróság Dreyfust fel fogja menteni, és ezzel – a „tényektől függetlenül" – őt ítéli el. A tárgyaláson Dreyfus és Mercier tábornok között éles szóváltás alakult ki, a tanúk egymásnak ellentmondó vallomásokat tettek, és új feltételezések fogalmazódtak meg. Guadérique Roget tábornok például, aki részt vett a Henry által hamisított dokumentum nyilvánosságra hozatalában, azt adta elő, hogy szerinte Dreyfus és Esterhazy egy zsidó összeesküvés részeseiként, közösen szolgáltatták ki az adatokat. Az ügyész szerint Esterhazy Dreyfus közvetítője volt. A tárgyalás idején az utcán ismeretlen tettesek rálőttek Dreyfus egyik ügyvédjére. Másik ügyvédje a védőbeszéd során, meglehetősen különös és szokatlan módon, a francia hazafias érzelmekre hivatkozott. A hét bíró közül öt végül is bűnösnek találta Dreyfust, s katonai bíróság ezúttal tíz év fogságra ítélte, melyből ötöt letöltöttnek tekintett. Az ítélet a korábbiaknál is jobban felizgatta a francia közvéleményt. Ha Dreyfus bűnös – mondták sokan –, akkor miért enyhítik ilyen mértékben büntetését; ha pedig nem az, akkor miért ítélik el. A közhangulat lecsillapítása érdekében az új miniszterelnök, Pierre Marie Rousseau kegyelmet eszközölt ki Loubet elnöknél Dreyfus számára, amit a kapitány – némi belső vívódás után, az ügybe belefáradva – rezignáltan elfogadott. Döntése, hogy nem küzd tovább igazáért, sokakban a bűnösségével kapcsolatos feltevést erősítette meg.

1903-ban, az akkori hadügyminiszter elrendelte a bizonyítékok teljes körű felülvizsgálatát. Egy évvel később az ügy iratait beterjesztették a Fellebbezési Bírósághoz, mely – immár a harmadik Dreyfus-perben – mintegy két évig tartó eljárás után, 1906. július 12-én megsemmisítette a második perben hozott ítéletet, egyhangúan ártatlannak mondta ki Dreyfust, és visszaadta rangját. Ártatlannak találták Picquart-t is. Másnap a francia Nemzetgyűlés többségi szavazással úgy döntött, hogy „a meghurcolt igazság emberét, a mártíromságot szenvedett Alfred Dreyfust a Becsületrend lovagjává ajánlja avatni". Egy héttel később az *École Militaire* udvarán Gillain dandártábornok a Becsületrend lovagjává ütötte a tüzérszázadost. Amikor a ceremónia után kilépett a kapun, a tömeg ünnepelte: „Éljen Dreyfus! Éljen az igazság!" – kiáltották. A Szajna partján azonban egy másik csoportosulás tüntetett. Ők azt kiabálták: „Vesszen Dreyfus! Le a zsidókkal!"

Az ügy visszhangjai persze lassanként elcsendesedtek. A Dreyfus-ügybe mindenki belefáradt és belekeseredett. Tanulságát sem a harmadik per végén, hanem az első után fogalmazták meg leghatározottabban. Clemenceau ezt írta: „Franciaország ma olyan állam, ahol nincs biztonságban sem az állampolgárok szabadsága, sem élete, sem becsülete. Ha az államérdekre való hivatkozás ma

beválik egy Dreyfus nevű franciával szemben, holnap ugyanúgy sújthatnak le bármelyikünkre."

A világháború után egyébként a történészek kimutatatták, hogy Ferdinand Walsin-Esterhazy őrnagy 162 dokumentumot adott át a németeknek, amiért havonta 12 ezer márkát kapott. Utóbb fény derült arra is, hogy Max von Schwarzkoppen, látva az ügy súlyát, szerette volna közölni a franciákkal Dreyfus ártatlanságának tényét, ám ezt felettesei nem engedték meg neki. Mielőtt 1917-ben Berlinben meghalt, kórházi ágyán állítólag azt kiabálta, hogy „Franciák! Dreyfus sosem volt bűnös!"

A Dreyfus-pernek több okból is különleges jelentősége volt a jog és jogról való gondolkodás történetében. Az ügy ismeretében például felvethető, hogy a titkosszolgálatoknak „mennyire" szabad teljesen titokban tevékenykedniük, s a *titkosság elvé*t ki lehet-e terjeszteni az e szolgálatok tevékenységével összefüggő kérdések bírósági elbírálására is? E kérdés második felére a józan ész nyilvánvaló *nem*mel válaszol. Ha a titkosszolgálatok tevékenységébe még egy bíróság sem tekinthet be – amint azt egyesek az utóbbi évek egyik hazai jogvitájában is javasolták –, az előbb-utóbb az alapvető jogok megsértéséhez vezet.

Ugyanakkor azonban az is megkérdezhető: vajon változtatott volna-e a helyzeten, ha a katonai bíróság bíráinak bemutatnak minden bizonyítékot? Hisz a második per során már minden bizonyíték a bírók rendelkezésére állt: tudtak, vagy legalábbis tudhattak arról, hogy egyes köröknek érdekében áll hatályban tartani az első perben hozott ítélet, és ezért sok mindent hajlandók megtenni. A bírók ekkor már jó okkal kételkedhettek volna az eléjük tárt bizonyítékokban. Ennek ellenére elítélték Dreyfust. Úgy tűnik, az *államérdek* – vagy inkább: az állam vélt vagy rosszul felfogott érdeke – nem csupán a titkosszolgálatok munkatársait vehetik rá arra, hogy helytelenül döntsenek: az efféle tévedésektől a bírók sem mentesek. A Dreyfus-ügy – a titkosszolgálatok titokban zajló mesterkedéseinek veszélyein túl – felhívta a figyelmet a *justizmord*ok lehetőségére is, vagyis arra, amikor egy ártatlan embert súlyos bírói tévedéssel ítélnek el. Ez azonban egy általánosabb kérdéshez vezet: mennyiben lehet a jogi eszközök sikeres alkalmazhatóságában bízni az olyan ügyek eldöntésekor, ahol az államérdek vagy az államot egy adott helyzetben megjelenítő csoport érdeke döntően meghatározhatja a vita kimenetelét? Vajon számíthatunk-e ilyenkor arra, hogy a jogi eljárás védelmet nyújt az állam képviselőinek célszerűségi megfontolásaival szemben?

Sokan erre azt mondják, hogy az ilyen tévedéseknek és visszaéléseknek csakis a *nyilvánosság* lehet az ellenszere. E tételt rendszerint a német és szovjet koncepciós perekkel támasztják alá. Az általános érvben természetesen sok igazság van, s ha egy ügyben az „állam" vagy a „nemzet" biztonsági érdekére hivatkozva zárt tárgyalást rendelnek el, az már eleve gyanús. Ilyenkor ugyanis mindig feltételez*hető*, hogy ezt az érdeket egy *szervezet* (például a titkosszolgálat vagy a hadsereg) nem csupán megjeleníti, hanem saját szempontjai szerint

értelmezi is. Ezért vélik úgy sokan, s nem is minden ok nélkül, hogy ezen csak a tárgyalás nyilvánossága segít.

A Dreyfus-per tényeit ismerve azonban ez az általános tétel meg is kérdőjelezhető. Részben azért, mert egy tárgyalás nyilvánossága önmagában még nem zárja ki, hogy annak megkezdése előtt a vádlottra nézve terhelő bizonyítékokat fabrikáljanak. S ha ilyenkor kinyitják a bírósági tárgyalótermek ajtait (sőt rádión közvetítik a tárgyalást, amint azt például a szovjet típusú koncepciós perekben tették), az arra is alkalmas lehet, hogy még több embert becsapjanak. A nyilvánosság nem általános gyógyír a visszaélésekkel szemben, mert önmagában nem nyújt garanciát a *teljes* büntetőeljárás jogszerűségére.

Szerepe továbbá egy másik szempontból is megkérdőjelezhető: modern viszonyok között ugyanis a nyilvánosság a közvélemény befolyását is jelenti – a közvélemény pedig manipulálható. Dreyfus pere e szempontból az egyik első olyan politikai pernek tekinthető, amelyekben *a tömegérzület* és a *közvélemény* is befolyásolta az igazságszolgáltatást. Az efféle eljárásokat *hisztéria-perek*nek nevezik, s a XX. századi hisztéria-perek csak annyiban tértek el e korai előfutáruktól, hogy a politikusok (részben legalábbis) megtanulták irányítani a hisztériát. A Dreyfus-ügyben döntő szerepe volt az antiszemita érzelmeknek, és a zsidógyűlölet határozottan politikai jelleget kapott. Nem lehet kizárni, hogy az antiszemita lapok által szított tömegérzület befolyásolta a bírói döntéseket is. A közvéleménynek persze nem csupán a *justizmord* elkövetésében volt szerepe, de talán – legalábbis a harmadik per kapcsán – annak megszüntetésében is. Ám ennek ellenére is felvethető, hogy mi a szerepe a modern politikai- és sajtónyilvánosságnak az igazságszolgáltatásban.

Amikor a polgári kor elején megfogalmazták, követelték és érvényre juttatták a „tárgyalások nyilvánosságának" elvét, akkor még nem létezett modern tömegmédia. A nyilvánosság így egyfajta *kontroll*t jelenthetett az igazságszolgáltatás felett. A több ezer példányban megjelenő napilapok, a százezreket befolyásoló rádióállomások és a milliók otthonába eljutó műholdas televízióadások korában azonban e kontroll *befolyás*sá válhat, mely a bírók számára olykor szinte elviselhetetlen terhet jelent, s esetleg az ügy érdemére is kihat. Dreyfus pere értelmezhető úgy is, mint ennek az elmúlt száz évben kibontakozó folyamatnak az egyik első állomása. E folyamatnak ma már talán a végén tartunk, amikor az is látható, hogy a nyilvánosság elve a visszájára is fordulhat: oda vezethet, hogy a bíró helyett a közvélemény és az azt irányító sajtó hozza meg az ítéletet. A fejlődés legutóbbi és leglátványosabb állomása az amerikai Orenthal James Simpson pere volt, amit egy fél világ kísért figyelemmel televízión. E perben ráadásul a modern nyilvánosság minden „melléktermé ke" szerephez jutott. A bíróság épülete előtt a köz véleményét reprezentáló csoportok tüntettek, s néhányan igazuk bizonyítása érdekében még össze is verekedtek egymással. A pert „népi akciók" kísérték, s a különböző demonstrációkon a „tömeg" még a bizonyítás módját illetően is véleményt nyilvánított. Az ügyes kereskedők „guilty" és „not guilty" kitűzőket árultak a bíróság környékén, a

butikosok pedig ezrével adták el az olyan pólókat, amelyekre az egykori futball-sztár és televíziós személyiség arcképét nyomták. A nyilvánosság kommercializálódott, s ezzel az igazságszolgáltatás is „kereskedelmi környezetbe” került. O. J. Simpson bűnössége kérdésében állást foglaltak sportolók, nyugdíjasok, háziasszonyok és kiskereskedők – s véleményüket lényegében a szexre, karrierre és faji ellentétekre kiélezett hollywoodi stílusú média-entertainment határozta meg. Ebből néhányan arra következtetnek, hogy a Simpson-perrel a tárgyalások nyilvánosságának elve olyan ponthoz jutott, ahol az elv érvényesítésével kapcsolatos gyakorlat felülvizsgálatára is szükség lehet. S ha így van, akkor ennek során nemcsak azt kell megvitatni, hogy „szabad-e kamerát vinni a tárgyalóterembe”, vagy a Dreyfus-ügy vonatkozásában: szabad-e információkat kiadni egy folyamatban lévő eljárásról, illetve lehet-e a sajtóban kommentálni egy még le nem zárt ügyet. A kérdés inkább az, hogy mi történik a kamerák és mikrofonok vezetékeinek másik végén: az újságok, rádiók és televízió-állomások szerkesztőségeiben? S ami ott történik, az szabályozható-e jogi eszközökkel? Vagyis megakadályozandó és megakadályozható-e az, hogy a közvélemény nevében annak formálói a nyilvánosság vitathatatlan szerepére hivatkozva befolyásolják az igazságszolgáltatást? Mindez általánosan úgy is megfogalmazható, hogy a nyilvánosságnak az igazságszolgáltatásban játszott szerepe felülvizsgálatra szorul, mely meghatározott feltételek között akár annak bizonyos mértékű korlátozásához is elvezethet. E felvetés persze számos okból vitatható, s kérdés, hogy az olvasó elfogadja-e?

Az emberiség nevében: A nürnbergi per[8]

1945 májusában az Egyesült Nemzetek Szervezetét létrehozó San Franciscó-i konferencián a második világháborúban győztes szövetséges hatalmak – az Amerikai Egyesült Államok, Franciaország, Nagy Britannia és a Szovjetunió – megállapodtak abban, hogy nemzetközi bíróságot állítanak fel a háborús bűnösök felelősségre vonása céljából. E megállapodásnak azonban számos előzménye volt. Az igazság érvényesítésének és a német vezetők felelősségre vonásának igényét hivatalos formában először az 1942-es St. James' Deklaráció fogalmazta meg, melyet a megszállt európai államok képviselői adtak ki. E deklarációhoz később három nagyhatalom csatlakozott. Az 1943-as Moszkvai Nyilatkozat leszögezte, hogy a szövetséges államok mindent megtesznek a háború során elkövetett kegyetlenkedések felelőseinek megbüntetése érdekében. A visszafoglalt szovjet területeken a háború idején is zajlottak olyan perek, amelyek keretében német katonatiszteket ítéltek el a háború során tanúsított magatartásuk miatt. A szovjet vezetők egyébként többször kinyilvánították azon igényüket, hogy az Angliában fogva tartott Hesst már a háború vége előtt állítsák bíróság elé. A német politikai, gazdasági és katonai vezetők felelősségre vonására azonban csak a háború befejezése után felállított Nemzetközi Katonai Törvényszéken (International Military Tribunal) került sor. E sajátos bíróságot az 1945. augusztus 8-án Londonban aláírt egyezmény, az ún. *Londoni Karta* hozta létre, s ez állapította meg annak joghatóságát és eljárási rendjét is. Az egyezményt a négy szövetséges állam képviselői írták alá.

---

[8] Szakirodalom: *Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal [vol. 1–42]*. Nürnberg, 1947.; Bradley, F. Smith: *The Road to Nuremberg*. New York, Basic Books, 1981; A. L. Goodhart: 'The Legality of the Nuremberg Trial', *Juridical Review*, 56 (1946) 1. és köv. o.; P. A. Steiniger (szerk.): *Der Nürnberger Prozess*. Berlin, Rütten und Loening, 1957; Hans Kelsen: 'Will the Nuremberg Trial Constitute a Precedent in International Law?', *International Law Review*, 1 (1947) 153–171. o.; Bradley F. Smith: *Reaching Judgement at Nuremberg*. New York, American Library, 1979; Peter Przybylszky: *Akasztófa és amnesztia* [alcíme eredetileg: *Kriegsverbrechenprozesse im Spiegel von Nürnberg*]. Bp. Kossuth, ford.: Jólesz László, 1982. (mellékletében a Nemzetközi Katonai Törvényszék szabályzatának magyar szövege), ill. *A nürnberg utáni perek*. Bp. Kossuth 199[?]; G. Ginsburg – V. N. Kurdiavtsev: *The Nuremberg Trial and International Law*. Dordrecht, Matinus Nijhoff, 1990. A szövegben említett egyéb perekkel kapcsolatban lásd Gárdos Miklós: *Nemzetvesztők. Magyar háborús bűnösök a népbíróság előtt*. Bp. Tankönyvkiadó, 1971; Karsai Elek – Karsai László: *A Szálasi-per*. Bp. Reform, 1988; Pierre A Papadatos: *Le procès Eichmann*. Genf, Libraire Droz, 1964; Giedeon Hausman: *Ítélet Jeruzsélemben. Az Eicmann -per története*. Bp. Európa Kiadó, ford.: Balabán Péter, 1984; F. K. Kaul: *Az Eicmann-ügy*. Bratislava, Politikiai Kk., ford.: Timár István, 1965; Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. London, Penguin Books, 1965 – New York, Viking, 1968; 'Utóirata' magyarul [ford.: Puszta Dóra]: *Café Bábel,* 26. szám (1997) 4. 21–30. o. Az egykori Jugoszlávia területén elkövetett háborús és a nemzetközi humanitárius jogot súlyosan sértő cselekmények megbüntetésére létrehozott Nemzetközi Törvényszékkel kapcsolatos kérdéseket lásd e gyűjtemény ötödik részében. Itt jegyzem meg, hogy a Nemzetközi Büntetőbíróság *(International Criminal Court; ICC)* megalapításáról szóló 1998. július 17-i Római Egyezményt titkos szavazással fogadták el; ennek ellenére köztudott, hogy néhány állam (Amerikai Egyesült Államok, Kína, India, Izrael, Líbia, Katar) nem szavazta meg. A római konferencia zárószavazásán egyébként 120 állam szavazott *igen*nel, 7 *nem*mel, s 21 tartózkodott. A Bíróság akkor jön létre, ha legalább 60 állam ratifikálja az egyezményt, vagy alávetési nyilatkozatot tesz. A bíróság felállításának részleteit lásd az *Internet*en: http://www.*un.org*/icc.

A bírói tanácsba mind a négy állam egy-egy tagot és egy-egy póttagot delegált. A bíróság tagjaként Nagy Britannia Sir Geoffrey Lawrence-t, a Szovjetunió I. P. Nikicsenkót, Franciaország H. Donnediue de Vabres-t, az Amerikai Egyesült Államok Francis Biddle-t küldte ki, póttagjaként pedig (az államok előbbi sorrendjében) Normann Birkettet, A. F. Volkhovot, Robert Falcot, valamint John J. Parkert. A bíróság elnöke Geoffrey Lawrence volt. Ez a bíróság a főbűnösök perében járt el; a „nürnbergi perek" kifejezéssel jelölt egyéb ügyekben más bírók ítélkeztek.

A vádat ugyancsak az egyes államok által delegált ügyészek képviselték. A szovjet ügyészcsoport vezetője Roman A. Rudjenko hadseregtábornok, az angolé Hartley W. Shawcross, Nagy Britannia főügyésze, az amerikaié Robert H. Jackson, az Egyesült Államok Legfelsőbb Bíróságának bírája volt, a francia csoportot pedig François H. Menthon vezette. A védőket – akik valamennyien német nemzetiségűek voltak – a vádlottak választották, vagy a bíróság jelölte ki számukra.

A fő perben huszonnégy vádlott ellen indult eljárás. Az első rendű vádlott Hermann Göring, a légierő főparancsnoka, 1940-től a „Nagynémet Birodalom" marsallja, Hitler kijelölt utóda volt. Bíróság elé állították Rudolf Hesst, a Führer közvetlen munkatársát és helyettesét, Joachim von Ribbentrop külügyminisztert, Wilhelm Frick birodalmi belügyminisztert, a Cseh-Morva Protektorátus birodalmi főbiztosát, Hjalmar Schacht birodalmi gazdasági minisztert, Albert Speer fegyverkezési minisztert és Franz von Papen egykori alkancellárt. Vádolták továbbá Wilhelm Keitelt, a fegyveres erők főparancsnoksága főnökét, Ernst Kaltenbrunnert, a Gestapo és az SS főnökét, Erich Raedert, a tengeri haderők 1943 előtti, és Karl Dönitzet, azok 1943 utáni főparancsnokát, Alfred Jodlt, a fegyveres erők hadműveleti főnökét, Martin Bormannt, a náci párt legmagasabb szintű pártirodájának vezetőjét és Hitler titkárát (aki a háború utolsó napjaiban elmenekült, így távollétében tárgyalták ügyét), Robert Leyt, a Munkafront vezetőjét, Fritz Sauckelt, a kényszermunka-program vezetőjét, Baldur von Schirach ifjúsági vezetőt, Alfred Rosenberget, az elfoglalt keleti területek birodalmi miniszterét, Hans Frankot, Lengyelország főkormányzóját, Arthur Seyss-Inquartot, a megszállt Hollandia birodalmi főbiztosát, Konstantin von Neurathot, 1932-35 közötti külügyminisztert, majd Csehszlovákia birodalmi fővédnökét, Julius Streichert, a *Der Stürmer* című antiszemita lap főszerkesztőjét, a zsidóüldözés egyik főalakját, Hans Fritzschet, a propagandaminisztérium rádióval foglalkozó ügyosztályának vezetőjét, Walther Funkot, a Birodalmi Bank elnökét és Gustav Krupp von Bohlen und Halbachot, a Krupp művek főnökét. Az eljárás során tárgyalták egyes szervezetek – így az SS, az SD, az SA, a Gestapo, a náci párt vezető testülete, a birodalmi kormány és a fegyveres erők főparancsnoksága – felelősségét is. A tárgyalás megkezdése előtt Ley öngyilkos lett, Gustav Krupp pedig aggkori szenilitás miatt nem volt bíróság elé állítható.

A tárgyalás 1945. november 20-án kezdődött a nürnbergi Igazságügyi Palotában, és 216 tárgyalási nappal kilenc hónapon át tartott. A vád képviselőinek

kérésére harminchárom, a védelem kérésére tizenkilenc, a vádolt szervezetekkel kapcsolatban pedig százegy tanút hallgattak ki.

A vádirat szerint a vádlottak a következő bűncselekményeket követték el: *a)* bűncselekmények végrehajtására és a világ feletti uralom megszerzésére irányuló *bűnszövetség* létrehozása; *b) béke elleni bűncselekmények* elkövetése, vagyis támadó, illetve nemzetközi szerződésekbe ütköző háború tervezése, előkészítése, kirobbantása és folytatása; *c) háborús bűncselekmények*, vagyis a hadviselésre vonatkozó törvények és szokások megsértése; például a polgári lakosság kényszermunkára kötelezése, városok katonai ok nélküli elpusztítása és a hadifoglyokkal való embertelen bánásmód; valamint *d) emberiség elleni bűncselekmények*, vagyis emberek politikai, faji vagy vallási okból való üldözése, deportálása, rabszolgasorba vetése és elpusztítása. A bűnszövetség létrehozására vonatkozó vádat az amerikai, az agresszív háborúval kapcsolatosat pedig az angol ügyészek képviselték. A háborús és az emberiség elleni bűncselekményekkel kapcsolatos vád bizonyítása nyugati viszonylatban a francia, keleti vonatkozásban a szovjet ügyészek feladata volt.

A Nemzetközi Katonai Törvényszék hatáskörét és eljárását megállapító Londoni Karta 6. cikkelye egyébként három bűntettet jelölt meg kifejezetten büntetendőként (béke elleni, háborús és emberiség elleni bűncselekmények), s az első vádpontban említetteket ebben a formában nem tartalmazta. A negyedik vádpont alá sorolható cselekmények vonatkozásában úgy fogalmazott: ezek attól függetlenül büntetendők, hogy „sértik-e vagy sem annak az országnak a törvényeit, ahol a bűncselekményeket elkövették". Végül a 8. cikk szerint „az a tény, hogy a vádlott kormánya vagy feljebbvalója parancsára cselekedett, nem mentesíti őt a felelősség alól, de enyhítő körülményként figyelembe vehető, ha a törvényszék döntése alapján az igazságosság ezt így kívánja meg".

Az első tárgyalási napon ismertették a vádakat. Másnap a vádlottak nyilatkoztak arról, bűnösnek érzik-e magukat. Valamennyien *nem*mel válaszoltak. A bizonyítási eljárás során a bíróságnak különböző dokumentumokat mutattak be; például az 1937. november 4-ei ún. Hossbach-konferencia iratait, ahol Hitler bejelentette Lengyelország és a nyugati országok ellen indítandó háborúra vonatkozó elképzelését. Számos tanút is kihallgattak; így például Erwin Lahousent, a hírszerzés tisztjét, Rudolf Hoesst, az auschwitzi haláltábor parancsnokát és Hans Giseviust, az antifasisztává lett egykori Gestapo-tisztet. Mindezek mellett tárgyi bizonyítékokat is a bíróság elé tártak; többek között filmfelvételeket vetítettek le.

A védelem képviselői, s maguk a vádlottak is különböző stratégiát követtek. Göring elismerte, hogy döntő szerepe volt a náci állam politikájának kialakításában, sőt még kérkedett is befolyásával. Fritzsche ezzel szemben azt állította, hogy nem volt köze a politika alakításához, s valójában csak a per során, a tényeket megismerve döbbent rá arra, hogy milyen tévedés áldozata is volt. Keitel azt próbálta bizonyítani, hogy ő csak aláírta Hitler rendeleteit, Ribbentrop pedig azt, hogy valójában nem volt befolyása a Führer döntéseire. Funk

ugyancsak azzal védekezett, hogy nem volt valódi hatalma, és Kaltenbrunner is tagadta, hogy lényeges szerepe lett volna bármiben. Seyss-Inquart azzal védte hollandiai tevékenységét, hogy mások, például a Lengyelországban hasonló hivatalt betöltő Frank sokkal rosszabbak voltak nála. Frank nem kívánt védekezni. Hess ügyvédje megkérdőjelezte a bíróság joghatóságát, és nem akart részt venni a bizonyítási eljárásban, maga Hess pedig egy ideig megtagadta a nyilatkozatot, és elmebetegséget színlelt. Neurath és Papen olyan arisztokrataként írták le magukat, akik hazafias kötelességtudatból engedelmeskedtek Hitlernek. Rosenberg szerint fajelméletében valójában nem is volt antiszemita elem. Streicher és Schirack védői arra próbáltak rámutatni, hogy védenceik csak „szavakat" mondtak ki, de ténylegesen semmit sem követtek el, s szavaik és mások tettei között nem lehet bizonyítani a büntetőjogi felelősséget megalapozó oksági kapcsolatot. A hadsereg vezetői és a katonatisztek általában azt állították, hogy mindent parancsra és felsőbb utasításra tettek. Jodl kifejtette, hogy ő hivatásos katona, egyébként pedig mindig bizalmatlan volt Hitlerrel szemben, és sérelmezte, hogy az SS beleavatkozott a hadsereg dolgaiba. Dönitz a háborús bűncselekmény fogalmának megkérdőjelezésével védekezett, Speer pedig azt állította, hogy a háború vége felé nem hajtotta végre Hitler utasítását, mely a német lakosság teljes elpusztítását eredményezte volna. Sauckel azt próbálta bizonyítani, hogy a kényszermunka szervezésekor nem tapasztalt semmilyen ellenállást.

Az egyes vádlottak tetteire vonatkozó bizonyítási eljárás lefolytatása után a bíróság a náci szervezetek tevékenységét vizsgálta meg. 1946. augusztus 31-én a vádlottak élhettek az utolsó szó jogával.

Az ítélet végleges szövegének kialakítására az 1946. szeptember 30-i bírói tanácskozáson került sor. A bírók között két kérdésben volt lényegi véleménykülönbség. Az egyik az első vádpont jellegével állt kapcsolatban. Biddle és de Vabres megkérdőjelezte, hogy a „bűncselekmények végrehajtására irányuló bűnszövetség létrehozása" megalapozza a büntetőjogi felelősséget, míg Lawson és Nikicsenkó elfogadhatónak tartotta azt. A bírók végül is egy kompromisszumos megoldást fogadtak el: e vádpontot azokban az esetekben tekintették bizonyítottnak, amelyekben az idő múlása nem szakította meg az elhatározás és a cselekvés közötti közvetlen kapcsolatot, és e tekintetben is csak az agresszív háború kirobbantásával összefüggésben vették figyelembe. A másik a szervezetek bűnösségének kimondása volt. Az amerikai Biddle fenntartásokat fogalmazott meg a „csoportos bűncselekmény" fogalmával kapcsolatban, míg a szovjet Nikicsenkó döntő jelentőségűnek tekintette azt. Az ő kivételével – aki e kérdésben különvéleményt csatolt az ítélethez – a bírók azt az elvet fogadták el, hogy azok a szervezetek tekinthetők bűnösnek, amelyekhez a tagok a bűnös célokat ismerve és azok tudatában csatlakoztak.

Ítélethirdetésre 1946. október 1-én került sor. A bíróság bűnösnek találta Hesst az első és a második, Dönitzet a második és a harmadik, Kaltenbrunnert, Frankot, Bormannt, Saukhelt és Speert a harmadik és a negyedik, Raedert az első, a

második és a harmadik, Fricket, Funkot és Seyss-Inquartot a második, harmadik és negyedik, Schirackot és Streichert pedig a negyedik vádpontban megjelölt cselekmények elkövetése miatt. A 166 oldalas ítélet szerint Kaltenbrunner, Frank, Frick, Streicher, Dönitz, Bormann, Schirack és Seyss-Inquart nem volt bűnös az első, Speer és Saukhel az első és a második, Hess a harmadik és a negyedik, Raeder pedig a negyedik vádpontban. Göring, Ribbentrop, Keitel, Neurath, Rosenberg és Jodl mind a négy vádpont alapján bűnös volt; Schacht, Papen és Fritzsche bűnössége ugyanakkor egyetlen vádbeli bűncselekmény miatt sem volt megállapítható.

A bíróság a fenti vádak alapján kötél általi halálra ítélte Göringet, Ribbentropot, Keitelt, Kaltenbrunnert, Rosenberget, Frankot, Fricket, Streichert, Schauckelt, Seyss-Inquartot és (távollétében) Bormannt. Életfogytig tartó szabadságvesztésre ítélte Hesst, Funkot és Raedert, húsz év szabadságvesztést szabott ki Schirachra és Speerre, tizenötöt Neurathra és tizet Dönitzre. Schachtot, Papent és Fritzschet felmentették. A büntetés kiszabásának kérdésében a bírók egyhangú álláspontot képviseltek, kivéve azt, hogy Nikicsenkó halálbüntetéssel kívánta sújtani Hesst és ellenezte a felmentő ítéleteket. A ítélet ellen nem lehetett fellebezni. Az elítéltek kegyelmet kérhettek a Szövetséges Ellenőrző Tanácstól; az azonban minden kegyelmi kérvényt elutasított. Néhány elítélt (Göring, Keitel, Jodl és Raeder) ezután azt kérte, hogy büntetésüket ne akasztással, hanem golyó által hajtsák végre. E kérelmeket ugyancsak elutasították. A halálos ítéleteket 1946. október 16-án hajtották végre az elítélteken, kivéve Göringet, aki a kivégzést megelőző este a cellájába csempészett ciánkapszulával öngyilkos lett. A szabadságvesztésre ítéltek egy berlini börtönben töltötték le büntetésüket, amit kifejezetten a nürnbergi ítélet végrehajtására alakítottak ki.

A főbűnösök perét követően, 1946. október 26. és 1949. április 14. között Nürnbergben, illetőleg Németország más városaiban tizenkét tárgyalást folyattak le. E perekben többnyire az egyes amerikai államok felső bíróságának bírói ítélkeztek.

Ilyen volt az *orvosok pere*, amelyben huszonhárom orvost vádoltak embereken végzett kísérletekkel összefüggő bűncselekmények elkövetésével, mint például csontváz és koponyatanulmányozás céljára kiválasztott emberek meggyilkolása és röntgensugárral végzett sterilizálás. E perben hét orvost ítéltek halálra, ötöt életfogytiglani, négyet pedig határozott idejű szabadságvesztésre. A huszonhárom vádlottból hetet felmentettek.

Ugyancsak Nürnbergben zajlott a *bírók pere*, amelyben bírókat, ügyészeket és magas rangú igazságügyi tisztviselőket vádoltak SS-tagsággal, valamint azzal, hogy hivatalukat felhasználva követtek el háborús és emberiség elleni bűncselekményeket. A tizennégy vádlott közül négyet életfogytiglani, hatot meghatározott idejű szabadságvesztésre ítéltek, négyet pedig felmentettek.

A *gyáriparosok perében* Friedrich Flicket és az acélipar öt vele kapcsolatban álló vezetőjét vádolták azzal, hogy tagjai voltak az SS-nek, és kényszermunkásokat alkalmaztak. Flicket hét évi, egyik társát öt évi, egy

másikat két és fél évi szabadságvesztésre ítélték, három vádlottat pedig felmentettek. Az ún. *Farben-perben* a Farben cég huszonnégy vezetőjét vádolták hasonló cselekmények elkövetésével, és hasonló büntetéseket szabtak ki. A nürnbergi perek egyike a *Krupp-per* volt, amelyben Gustav Krupp fiát, Alfred Kruppot és tizenegy társát állították bíróság elé azzal a váddal, hogy részt vettek a hódító háború megtervezésében és megindításában. Alfred Kruppot tizenkét évi szabadságvesztésre és teljes vagyonelkobzásra ítélték, kilenc vádlott hattól tizenkét évig terjedő szabadságvesztés büntetést kapott, egyet bűnössége megállapítása mellett szabadon engedtek, mint aki letöltötte a büntetését, egyet pedig felmentettek.

A *miniszterek perében* huszonkét magas rangú közhivatalnokot állítottak bíróság elé. Így többek között Heinrich Lammerst, a birodalmi kancellária főnökét, egykori pénzügyminisztert, Lutz Schwerin von Krosigk birodalmi közellátási minisztert, valamint Ernst von Weizsäcker államtitkárt és vatikáni követet. A vádlottak közül tizenkilencet négytől huszonöt évig terjedő szabadságvesztésre ítéltek, egyet bűnössége megállapítása mellett szabadon engedtek, mint aki letöltötte büntetését, kettőt pedig felmentettek.

A *főparancsnokok perében* tizennégy magas rangú katonai vezetőt vádoltak azzal, hogy polgári lakosságra lövettek, és más háborús bűncselekményeket követtek el. Két vádlottat életfogytig, nyolcat határozott ideig tartó szabadságvesztésre ítéltek, egyet bűnössége megállapítása mellett szabadon engedtek, mint aki letöltötte büntetését, kettőt pedig felmentettek. Egy vádlott a per folyamán öngyilkosságot követett el. A *tábornokok perében* Erchard Milchet, a légierők tábornokát a kényszermunka-programban és a dachaui orvosi kísérletekben való részvétel miatt életfogytig tartó börtönbüntetésre ítélték. Az ún. *fogoly-perben* különböző háborús bűncselekmények elkövetése (foglyok kivégzése, falvak elpusztítása) miatt tizenkét tiszt közül kettőt életfogytig, hatot határozott ideig tartó szabadságvesztésre ítéltek, két vádlottat felmentettek, egy vádlott ügyét betegség miatt elkülönítették a többitől, a vádlottak egyike pedig az eljárás ideje alatt öngyilkos lett.

Az *SS*- vagy *Pohl-per* keretében az SS tizennyolc, koncentrációs táborokban és katonai üzemekben működő vezetőjét, valamint a koncentrációs táborokat Németországból igazgató Oswald Pohlt állították bíróság elé. A bíróság Pohl mellett négy vádlottat halálra, hármat életfogytig, nyolcat meghatározott ideig tartó szabadságvesztésre ítélt, három vádlottat pedig felmentett. Az ún. *RuSHA-per*ben a faji kérdésekkel foglalkozó minisztérium tizennégy tisztviselőjét állították bíróság elé. Egy életfogytig tartó, hét határozott idejű szabadságvesztést kapott, ötöt bűnösségük megállapítása mellett szabadon engedtek, mivel büntetésüket letöltöttnek tekintették, egyet pedig felmentettek. Végül az ún. *Einsatzgruppen-per*ben az SS megsemmisítő osztagának huszonnégy tisztjét vádolták azzal, hogy a megszállt területeken tömeggyilkosságokat követtek el. Tizennégy vádlottat halálra, kettőt életfogytig, ötöt határozott ideig tartó szabadságvesztésre ítéltek, egyet

bűnössége megállapítása mellett szabadon engedtek, mint aki letöltötte büntetését, egyet pedig felmentettek. Egy vádlott ügyét betegség miatt elkülönítették a többitől, egy pedig öngyilkosságot követett el.

Az utolsó halálos ítéletet 1951. június 7-én éjjel egy és kettő óra harminc között hajtották végre. A kivégzések zavarták a német közvéleményt; Franx Blücher alkancellár például úgy vélekedett, hogy az ítéleteket már nem lett volna szabad végrehajtani, mert a Német Szövetségi Köztársaság időközben elfogadott alkotmánya – a Bonni Alaptörvény – megtiltotta a halálbüntetést.

A II. világháború során elkövetett bűncselekmények miatt Európa más országaiban és Ázsiában is indultak büntetőeljárások. Ezek keretében 1945 és 1960 között körülbelül 200–250 ezer embert állítottak bíróság elé háborús és emberiség elleni bűncselekmények miatt. Norvégiában eljárást indítottak Vidkun Quisling ellen, aki 1940-ben aktívan elősegítette az ország német megszállását. Finnországban azért állították különbíróság elé az egykori kormány tagjait, mert 1941-ben szorgalmazták az ország belépését a Szovjetunió elleni háborúba. Risto Ryti elnököt tíz évi kényszermunkára, Rayell miniszterelnököt öt évi börtönre, több minisztert és vezető politikust pedig kettő és öt év közötti szabadságvesztésre ítéltek. Franciaországban hazaárulás miatt a vádlottak padjára került Henri Philippe Pétain marsall, akit először halálra ítéltek, később azonban büntetését – feltehetőleg kilencven éves korára tekintettel – életfogytig tartó szabadságvesztésre változtatták. Vádat emeltek Pierre Laval, a vichyi kormány miniszterelnöke ellen is; őt a bíróság halálra ítélte.

A tokiói perben, mely már 1946. április 29-én megkezdődött, huszonhárom japán vezető politikus és katonatiszt ellen indult eljárás, mely esetben halálbüntetéssel zárult. A nemzetközi katonai törvényszék tizenegy tagját Ausztrália, India, a Fülöp-szigetek, Új-Zéland, a Szovjetunió, Hollandia, Nagy-Britannia, Franciaország, Kanada és az Egyesült Államok delegálta. Bíróság elé állították többek között Tódzsó Hideki tábornokot, az egykori miniszterelnököt, Tógó Sigenori volt külügyminisztert és Osima Hirosi altábornagyot, Japán berlini nagykövetét.

1945 után felelősségre vonták a magyar háborús bűnösöket is; részben Magyarországon, részben az egykori Jugoszláviában. Ez utóbbi alapja az volt, hogy néhány katonai és közigazgatási vezetőt a magyar kormány kiadott Jugoszláviának. Közéjük tartozott például Szombathelyi Ferenc vezérkari főnök, a bácskai vérengzés egyik felelőse, akit a jugoszláv népbíróság halálra ítélt. Jugoszláviában egyébként kilenc esetben szabtak ki halálbüntetést egykori magyar vezetőkre. Magyarországon a háborús bűnösök felelősségre vonására – az 1945. január 25-i rendeletet törvényerőre emelő 1945. évi VII. tc. által létrehozott – népbíróságok előtt került sor. A huszonöt népbíróság tagjait a koalíciós pártok delegálták. A jogi szakképzettség nem volt feltétele a kinevezésnek. A perek 1945. február 3. és 1951. április 1. között zajlottak. Összesen 59 429 személy került a vádlottak padjára, s a bíróságok 477 esetben szabtak ki halálbüntetést, melyek közül 189-et hajtottak végre. Kötél által

végrehajtandó halálbüntetésre ítélték Szálasi Ferenc „nemzetvezetőt”, Vajna Gábor nyilas belügyminisztert, valamint Jaross Andort, Kovarcz Emilt és Baky Lászlót. Golyó általi halálra ítélték többek között Imrédy Béla, Bárdossy László és Sztójai Döme miniszterelnököket, Beregffy Berger Károly hadügyminisztert és Kolosváry Borcsa Mihály sajtófőnököt. Halálra ítélték és kivégezték Jány Gusztávot, az ún. második magyar hadsereg parancsnokát is, őt azonban a Legfelsőbb Bíróság 1990 után rehabilitálta.

A nürnbergi és azt kísérő perekkel kapcsolatos kérdések immár évtizedek óta a jogelméleti és nemzetközi jogi szerzők érdeklődésének középpontjában állnak. Az ítéletek egyesek szerint túl enyhék, mások szerint túl szigorúak voltak. A büntetések kiszabásakor a bíróságoknak többek között azzal a kérdéssel kellett szembenéznie, hogy egy XX. századi modern állam több tízezer főből álló és sajátos hierarchiák által összekapcsolt vezető csoportjain belül milyen határokig terjeszthető ki a büntetőjogi felelősség, s hol fogadható el a „parancsra tettem” védekezés. Ha ugyanis mindenki parancsra tette azt, amit tett, akkor végül csak egyetlen személy lenne felelős a történtekért. Ha viszont a felelősség korlátlanul kiterjeszthető, akkor Nürnbergben százezrek, sőt milliók felett kellett volna ítéletet mondani. Az első megválaszolásra érdemes kérdés tehát az, hogy a büntetőjog – a megfelelő bizonyítási eljárások mellett – alkalmas-e a társadalmi és politikai hierarchia azon szintjeinek kijelölésére, amelyek felett egy állam vezetőivel szemben a jogi felelősség érvényesíthető.

Néhányan felvetik, hogy a Nemzetközi Katonai Bíróság működése és ítéletei ellentétben álltak a *nullum crimen sine lege anteriori* elvével. Mások azt állítják, hogy a hitleri Németország vezetői nemzetközi szerződéseket sértettek meg, és semmibe vették a hadviselés addig kötelezőnek tekintett szabályait, illetve szokásait. A *nullum crimen sine lege anteriori* elvvel összefüggő kérdések elsősorban az „emberiség elleni bűncselekmények” kapcsán vethetők fel. Egyes szerzők szerint e bűncselekmények körébe olyan magatartások tartoznak, amelyeket korábban minden civilizált állam büntetőjoga tiltott, ezért a *nullum crimen* elvnek itt nem lehet szerepe. A szkeptikusok ugyanakkor arra helyezik a hangsúlyt, hogy e bűncselekmények „tényállását” szabatos módon a londoni konferencián elfogadott egyezmény fogalmazta meg, s így az ezek alapján kiszabott ítéletek jogszerűsége vitatható. A második kérdés így az: melyik álláspont helyes?

Néhány elemző szerint az is befolyásolta a per kimenetelét, hogy a bírók és az ügyészek a győztes hatalmak köréből kerültek ki, az ügyvédek viszont valamennyien németek voltak. Ez azt a kérdést veti fel, hogy e szempontnak van-e jelentősége, s ha igen, milyen? A bíróság joghatóságát megalapozó Londoni Kartát a négy szövetséges állam képviselői, vagyis a nagyhatalmak írták alá. Ezért válaszra vár az a kérdés is, vajon összeegyeztethető-e a modern nemzetközi jog elveivel, hogy a kisebb államok, s különösen a német hódítástól sokat szenvedett országok képviselői nem játszottak jelentős szerepet a német vezetők felelősségre vonásában?

A legfontosabb kérdés mindazonáltal az, hogy egy háborúban legyőzött ország vezetőinek és a háborús rémtettek elkövetőinek felelőssége mennyiben érvényesíthető bírósági úton. Azt szokták mondani, hogy a történelem folyamán a győztesek mindig megbüntették a veszteseket. Ám peres úton történő és nemzetközi bíróság általi megbüntetésük viszonylag új dolog. Sokak szerint a mai viszonyok között kizárólag ez a megoldás helyes.

Érdemes itt utalni a nürnbergi per egyik távoli előzményének tekinthető 1920-as *lipcsei per*re. Ez a versailles-i szerződés alapján az első világháborút kirobbantó politikusok, valamint „a háború törvényei és szokásai elleni cselekedeteket" elkövető vezető katonatisztek felelősségét volt hivatott megállapítani. E szempontból azonban „sikertelennek" bizonyult, sőt különböző diplomáciai bonyodalmakhoz is vezetett (a külföldre menekült II. Vilmos császárt például nem adták ki). Az első világháborúban győztes hatalmak 900 felelős vezető bíróság elé állítását kérték a weimari Németországtól. A listán szerepelt a német trónörökös és Paul von Hindenburg is, mert katonai indok nélkül feldúlták Franciaország északi megyéit, és polgári személyeket hurcoltak kényszermunkára Németországba. Az ügyben a lipcsei Legfelsőbb Birodalmi Bíróság járt el, mely nemzeti (belső állami) fórum volt. Hivatalos eljárást végül csak tizenkét egykori vezető ellen indítottak, s a bíróság közülük is hat személyt felmentett, hatot pedig két hónaptól négy évig terjedő szabadságvesztésre ítélt. Az ítéletek egy részét különböző eljárási okokra hivatkozva nem hajtották végre.

Így aztán valóban Nürnbergben fordult elő először, hogy egy háborúban legyőzött ország vezetőinek felelősségét nemzetközi bíróság előtt, szabályos jogi eljárás során vizsgálták. Ebből sokan arra következtettek, hogy Nürnbergben született a *nemzetközi büntetőjog*. Mások ezzel szemben azt állították, hogy e per valójában nem volt más, mint jogi formák között zajló (igazságos, ám formailag nem jogszerű) leszámolás és bosszú a legyőzöttekkel szemben. Szerintük a nemzetközi büntetőjog nem létezik, s a dolog természeténél fogva nem is lehetséges. E jog ugyanis egy olyan államok feletti joghatóságot feltételezne, ami az államok feletti szervek által alkotott jogot alkalmaz, s ez – állítják – az állami szuverenitás viszonyai között nem létezhet. De vajon melyik álláspont helyes?

A válaszhoz figyelembe kell venni két további körülményt is. Ezek egyike a nemzetközi büntetőjog létezését támasztja alá, a másik viszont további kételyeket ébreszt azzal szemben. Egyrészt: az ENSZ Közgyűlése 1946. december 11-én egyhangúlag tudomásul vette a Nemzetközi Katonai Bíróság ítéletének alapjául szolgáló elveket és elfogadta a népirtással kapcsolatos közismert (95/I. és 96/II. számú) határozatait. Az ENSZ Nemzetközi Jogi Bizottsága 1954-ben egyezménytervezetet készített az „emberiség békéje és biztonsága ellen elkövetett bűncselekményekről", amit a Közgyűlés jogi bizottsága megtárgyalt. Az egyezménytervezet kérdésében ezen túlmenően azonban nem történt lényeges előrelépés. Az ENSZ Közgyűlés 1968-ban elfogadott (2391/XXII. számú) határozata ugyanakkor jóváhagyta a háborús és az emberiség elleni bűncselekmények el nem évüléséről szóló egyezménytervezetet (mely egyébként

a londoni egyezményben meghatározott cselekményekre vonatkozik). S végül, az ENSZ Közgyűlése 1974-ben a 3314/XXIX. számú határozatában meghatározta az agresszió fogalmát, aminek a büntetőjogi felelősséget illető következményei nyilvánvalóak. Mindebből arra következtethetünk, hogy kialakult a nemzetközi büntetőjog.

Másrészt viszont azokat a háborús bűnösöket, akiket közvetlenül a háború után nem tudtak elítélni, később kizárólag nemzeti (állami) bíróságok vonták felelősségre. Klaus Barbie-t, aki a német megszállás idején Lyon Gestapo-főnöke volt, 1987-ben egy francia bíróság tizenhét emberiség elleni bűntettben találta bűnösnek, és életfogytig tartó szabadságvesztésre ítélte. Lehetséges persze, hogy a „lyoni hóhért" közvetlenül a háború után is nemzeti bíróság vonta volna felelősségre. Adolf Eichmann SS-alezredes azonban mindenképpen a főbűnösök közé tartozott, s az ő ügyében is nemzeti bíróság ítélkezett. Eichmann résztvevője volt az 1942-es wannsee-i konferenciának (ahol döntés született a zsidók millióinak elpusztításáról, illetőleg annak módjáról) és döntő szerepe volt a haláltáborok megszervezésében is. Bűneiért egy izraeli bíróság – vagyis egy olyan állam bírósága, amely a bűnök elkövetése idején még nem is létezett – 1961. december 15-én halálra ítélte. Jiszhak Ben Cevi izraeli államelnök elutasította kegyelmezési jogának gyakorlását. Kivégzésére 1962. május 31-én került sor. Amikor 1960-ban Buenos Airesben elfogták, aláírattak vele egy nyilatkozatot, hogy szabad akaratából Izraelbe kíván utazni, és elfogadja Izrael joghatóságát. E nyilatkozatot azonban nyilvánvalóan „kényszerítő körülmények" hatása alatt tette. Másfelől viszont elfogásakor egyáltalán nem tűnt valószínűnek, hogy a nürnbergihez hasonló nemzetközi bíróságot fel lehet állítani. Ugyancsak egy izraeli bíróság ítélte el 1988-ban Ivan (John) Demjanukot, aki negyven évvel korábban egy koncentrációs tábor felügyelőjeként különösen kegyetlen magatartást tanúsított.

Minderre azt lehetne mondani, hogy a nemzetközi jellegű büntetőjogot a nemzeti (állami) bíróságok alkalmazzák. Ez azonban távolról sem problémamentes dolog. Ezek a bíróságok ugyanis nem mindig járnak el kellő szigorral, és nem mindig érvényesítik következetesen a nürnbergi elveket. Erich Pribke SS-százados ellen például, aki vitathatatlanul felelős volt a 335 emberi életet követelő Fosse Ardeatine-i mészárlásért, egy római bíróság folytatott le eljárást az 1990-es években. Az olasz bíróság első fokon felmentette Pribkét, s az ítéletet csak a közvélemény felháborodása nyomán változtatták meg. Ennek alapján úgy tűnhet, hogy a nemzetközi büntetőjogot, már amennyiben létezik, csakis nemzetközi bírói fórumok alkalmazhatják elfogulatlanul.

Felvethető persze, hogy az iménti kérdésekre a délszláv háborúk során elkövetett bűntettek ügyében eljáró hágai nemzetközi büntetőtörvényszék tevékenysége tényszerű választ jelent. S valóban: Hágában – Nürnberg óta először – egy nemzetközi bíróság vonja felelősségre a háborús bűnösöket. Ám nem hagyható figyelmen kívül, hogy e bíróság felállításában és az arra vonatkozó szabályok elfogadásában szerepet játszottak bizonyos, kellő tapintattal

világpolitikainak nevezhető összefüggések is. A vietnámi háború során elkövetett kegyetlenkedések és tömegmészárlások felelőseit – például az 567 ember életét követelő 1968. március 16-i My Lai-i vérengzést irányító Calley hadnagyot – sosem állították nemzetközi bíróság elé (bár hazájában megbüntették). A „világpolitikai tényezők" jelenlétére utal az is, hogy az Egyesült Államok – Kínával, Izraellel, Líbiával és Indiával együtt – nem szavazta meg az 1998. július 17-én elfogadott római egyezményt, mely lehetővé tenné a háborús cselekmények elkövetőinek állandó nemzetközi büntetőbíróság általi felelősségre vonását.

A jugoszláviai háborús bűncselekményeket elbíráló hágai bíróság hangsúlyozottan *ad hoc* jellegű, s ma még nem tudható, hogy az ilyen megoldások a nemzetközi jog részévé válnak-e. Sokan szeretnék elérni ezt, mások azonban kételkednek megvalósíthatóságában. Minderre tekintettel a nemzetközi büntetőjoggal és nemzetközi büntetőbírósággal kapcsolatos probléma ma is felvethető. Kérdés tehát, hogy helyes lenne-e, ha az agresszív háborúk kezdeményezőit, valamint a béke és az emberiség elleni bűnök elkövetőit a jövőben mindig nemzetközi bíróságokon vonnák felelősségre? S ha igen, az erre vonatkozó szabályokat kinek, mikor és hogyan kellene megalkotnia? S mindez milyen következményekkel járna az államok szuverenitására nézve?

ERKÖLCS ÉS JOG HATÁRÁN

Schumacher contra Schumacher[9]

A jogokkal és kötelezettségekkel kapcsolatos viták megoldása során a jogásznak sokféle ismerettel kell rendelkeznie. Mindenekelőtt tudnia kell, hogy mit írnak elő a hatályos jogszabályok, s hogy az azokban foglalt rendelkezések miként értelmezhetők. Ismernie kell a jogrendszer felépítését és működését, valamint az egyes jogintézmények általános összefüggéseit. Hasznos az is, ha tájékozott a társadalom és az emberi természet főbb jellemzőit illetően, hisz így könnyebben megértheti a jogviták eredetét és lehetséges következményeit.

Mindez soknak tűnik, ám olykor mégis kevés. Bizonyos ügyek eldöntéséhez ugyanis az előbbiek mellett erkölcsi elveket kell mérlegelnie, sőt évszázadok óta vitatott elméleti problémákat kell végig gondolnia. Azok az esetek, amelyek megoldásához erre szükség lehet, gyakran szélsőséges helyzetekben vetődnek fel. Ilyen szélsőséges helyzet a háború. A háborúban nem csupán az emberi életek és az anyagi értékek pusztulnak el, hanem az erkölcsök is: egyesek olyasmit is megtesznek, ami egyébként (talán) eszükbe sem jutna.

Az itt következő ügy a második világháború idején kezdődött, és annak befejeződése után lett belőle elméleti nehézségeket felvető jogeset. Az ügy tényállási elemei – melyeket némileg módosítottam, hogy a lényeg jobban látható legyen – a következők. Willy Schumachert 1942 márciusában katonai szolgálatra hívták be Németországban. Fegyelmezetlen magatartása miatt a kiképzés során sosem kapott eltávozási engedélyt. Csapatát ezután egy távoli országba vezényelték, és sokáig innen sem engedték haza. Először 1944 tavaszán látogathatta meg feleségét. Ekkorra azonban felesége – Inge Schumacher – már egy másik férfit talált magának, akivel komoly viszonya volt. Ezt a rövid látogatás során Willy nem tudta meg, ám az ügy szempontjából ennek nincs különösebb jelentősége. Ennél fontosabb, hogy az asszony szeretett volna házasságot kötni új barátjával. Ám ismerte férjét, akiről mindenki tudta, hogy „nehéz eset": a házasságot életre szóló kapcsolatnak tekintette, melyben a nő szerepe és akarata másodlagos, s még akkor sem akart volna elválni, ha

[9] Eredeti ügy: NSZK, Oberlandesgericht, Bamberg (1949. július 27.) és Szövetségi Bíróság, *BGHSt* 3, 110–129 (1952. július 8.) 1 StR 123/51. Az eset kissé pontatlan, ezért később szakirodalmi vitákra is okot adó leírását lásd *Harvard Law Review*, 64 (1951) 1005–1007. o. Az ügy jogelméleti vonatkozásait elemzi: H. O. Pappe: 'On the Validity of Judicial Decisions in the Nazi Era'. *Modern Law Review*, 23 (1960) 260–274. o. Az ügy kapcsán felvetődő problémákkal kapcsolatban lásd H. L. A. Hart és Lon L. Fuller vitáját; *Harvard Law Review*, 71 (1958) 593–629. (különösen: 615–621.) és 630–672. (különösen: 655–657.) o. A jogbölcseleti kuriózumok iránt érdeklődő olvasónak ajánlható e vita H. O. Pappe által nyújtott elemzése is a *Modern Law Review* idézett helyén. A kérdéssel kapcsolatban lásd még: H. L. A. Hart: *A jog fogalma*. Bp. Osiris, ford.: Takács Péter, 1995. 241–245. és 349. o. Hasonló ügyeket tárgyal Edgar Bodenheimer: *Jurisprudence* [1962]. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981. 266–269. o. és Rudolf B. Schlesinger: *Comparative Law*. Mineola, N.Y., The Foundation Press, [4]1970. 500–505. o.

ismerte volna a tényeket. Sőt, ha Willy megtudja, hogy megcsalta – tette fel Inge –, családi botrányokat rendez, és megkeseríti az életét: ellene fordítja rokonságát, s ha mégiscsak elválna, elveszi tőle gyermekét, és kiforgatja vagyonából is. Úgy gondolta hát, hogy az lesz a legjobb, ha „rövid", ám jogszerű úton szabadul meg tőle.

Erre azt a módot találta legmegfelelőbbnek, hogy feljelentse férjét valamilyen bűncselekmény elkövetése miatt. Ha elítélik, könnyű lesz tőle elválni, és nem csinálhat családi felfordulást sem – gondolta magában. Bejelentette hát a hatóságnak, hogy szabadsága első napján férje egy nagy baráti társaságban az államrendre nézve veszélyes kijelentéseket tett. Többek között azt mondta: „Ha a Führert kinyírnák, ennek az egész mocsoknak vége lenne." Ezt akkor sem vonta vissza, amikor figyelmeztették a dolog komolyságára. A Führerre tett egyéb kijelentései is durván sértőek voltak. „Hitler tömeggyilkos, Göbbels meg gazember" – jegyezte meg, egy másik társaságban pedig azt mondta: „Ha bejönnek az oroszok, ezeknek a disznóknak elvágják a torkát." Mint később bebizonyosodott, Willy Schumacher valóban tett ilyen kijelentéseket.

A katonai bíróságon eljárás indult ellene, s a bizonyítás során Inge információit mások is megerősítették. A bíróság szerint Willy Schumacher veszélyeztette a Német Birodalom biztonságát és közrendjét, vagyis bűncselekményt követett el. E bűntettet az 1934-ben elfogadott büntetőtörvény vezette be. Eszerint „aki nagy nyilvánosság előtt, a köznyugalom megzavarására alkalmas módon a Birodalom, annak vezére vagy hatóságai, illetőleg ezek rendelkezései ellen általános engedetlenségre uszít vagy gyűlölet keltésére alkalmas egyéb cselekményt követ el, bűntettet követ el." A törvény három évtől életfogytig tartó szabadságvesztéssel, minősített esetben pedig, például, ha az elkövető katona, halálbüntetéssel is fenyegette a cselekmény elkövetőit. Az ügyben első fokon eljáró bíróság, tekintettel a cselekmény súlyára, az adott időszakban különösen veszélyes voltára és a hasonló ügyekben folytatott bírói gyakorlatra, halálra ítélte Willy Schumachert. Miután fellebbezett, a másodfokú bíróság enyhítette az elsőfokú ítéletet: a halálbüntetést szigorított katonai börtönben letöltendő életfogytiglani szabadságvesztésre változtatta. A háborús körülményekre tekintettel a katonai börtönök foglyait az orosz frontra osztották be, s mindent összevetve úgy tűnt, hogy Inge elérte célját házassági bontóper nélkül is.

A háború végén azonban – Inge legnagyobb meglepetésére – Willy épségben hazatért. Nemsokára azt is megtudta, hogy a felesége volt a feljelentő. Természetesen elvált tőle; ám úgy érezte, hogy a puszta válás egy ilyen súlyos tettért szerény büntetés. Ráadásul Inge összeköltözött régi barátjával és boldogan élte életét. Willy Schumacher ekkor – 1947-ben – magánvádas eljárást indított volt felesége ellen „más személyi szabadságának megsértése" miatt. E tényállást – mely szerint, „aki mást személyi szabadságától jogtalanul megfoszt és ezzel számára jelentős érdeksérelmet okoz, bűntettet követ el" – az 1871-es német büntető törvénykönyv tartalmazta, amit formálisan sosem helyeztek hatályon

kívül. Egyes rendelkezéseit a háború előtti időben is alkalmazták Németországban, noha szabályainak többsége az 1934-es büntetőtörvény miatt nem érvényesült. A „személyi szabadságtól való jogtalan megfosztás” tényállása ráadásul a hitleri idők bírói gyakorlatában egyáltalán nem nyert alkalmazást, noha – legalábbis Willy Schumacher ügyvédje szerint – formálisan hatályban volt. E bűncselekmény elkövetőit a törvény egytől öt évig terjedő szabadságvesztéssel fenyegette. Az indítvány nem tartalmazott konkrét javaslatot az Ingére kiszabni kért büntetés mértékére vonatkozóan, noha Willy szerette volna, ha volt feleségét legalább egy évig terjedő szabadságvesztésre ítélik.

A vádindítványban Willy Schumacher két körülményt hangsúlyozott. Egyrészt azt, hogy felesége 1944-ban jogtalanul fosztotta meg őt szabadságától, márpedig ez az 1871-es törvény szerint büntetendő cselekedet. Szabadságától való megfosztásához egy német bíróságot használt fel: tudhatta és tudta is, hogy a bíróságok 1944-ben szinte automatikusan elítélik az ilyen cselekmények elkövetőit. Felesége „elkövetési eszköze” tehát a bíróság volt. Inge így olyan tettes, aki egy bíróságot felhasználva követte el a bűncselekményt. Másrészt arra mutatott rá, hogy volt felesége megsértette az emberi együttélésnek azokat a legalapvetőbb elveit, amiket a civilizált világban már évezredek óta tisztelnek. Mint azt az utóbbi évek borzalmai is tanúsítják – tette hozzá a tárgyalás során – civilizált társadalom csak ott lehetséges, ahol az ilyen elveket nem lehet büntetlenül félretolni. Akik ezt mégis megteszik, azoknak számolniuk kell azzal, hogy előbb vagy utóbb megbüntetik őket.

Inge Schumacher azzal védekezett, hogy férje magatartása 1944-ben büntetendő volt, s ő csak egy jogellenes cselekedetet hozott a hatóság tudomására. Az 1871. évi büntető törvénykönyv szerinte 1944-ben nem lehetett hatályban, hisz azt egy másik Németország törvényhozó szerve fogadta el, és nem állt összhangban az 1944-ben hatályos német jogrendszer egészével. Valószínűleg az történhetett – érvelt ügyvédje –, hogy az 1871-es törvénynek a „szabadságtól való jogtalan megfosztásra” vonatkozó rendelkezéseit a jogalkotó mind 1918-ban, illetve 1919-ben, mind pedig később elfelejtette hatályon kívül helyezni. Inge Schumacher tehát nem tett semmi olyat, ami 1944-ben jogellenes lett volna. Lehet, hogy tette erkölcsileg kifogásolható, de akárhogy is ítéljék meg erkölcsileg, a bíróság ezért mégsem büntetheti meg. Nem volt persze feljelentési kötelezettsége, de a cselekmény elkövetésekor ilyen tilalom sem létezett. Ráadásul – tette hozzá – az 1934. évi német büntetőtörvény „hazaárulás előkészülete” esetén feljelentési kötelezettséget írt elő, s jogi kérdésekben teljesen járatlan védencétől nem volt elvárható, hogy különbséget tudjon tenni a „birodalom biztonságának és közrendjének veszélyeztetése”, valamint a „hazaárulás előkészülete” között. A tanúvallomásokból az is nyilvánvaló továbbá – érvelt –, hogy a két házasfél között korábban számos politikai vita zajlott, és Inge nemzetiszocialista meggyőződésből cselekedett. Pusztán ezért azonban nem ítélhető el, hisz akkor Németországban milliókat kellene rács mögé küldeni.

Akárhogy is legyen, Inge Schumacher magatartását az 1944-ben hatályos jog alapján kell megítélni, annak alapján pedig nem követett el bűncselekményt.

Willy Schumacher ezzel szemben egy különös összefüggésre hívta fel a bíróság figyelmét: ha volt felesége magatartását nem minősítik bűncselekménynek, akkor ez gyakorlatilag azt jelentené, hogy egy 1947-ben eljáró bíróság a náci törvényekre alapozza ítéletét, és figyelmen kívül hagyja mind a Németországban történteket, mind pedig azt a korábbi, de még hatályos német jogot, amit a náci joggyakorlat semmibe vett. Ő tehát egyszerre vádolja volt feleségét, és ítéli el az olyan joggyakorlatot is, aminek alapján jogszerűen lehet megsérteni a legalapvetőbb elveket. Ami pedig volt felesége indítékát illeti, a politikai meggyőződés és annak következményei jogi szempontból nem tehetők mérlegelés tárgyává – sem pozitív, sem negatív értelemben. Ingének mindazonáltal tudnia kellett, hogy ő nem volt „hazaáruló", csak éppen nem szerette a nácikat. Az indíték egy ilyen ügyben csak annyiban lehet mérlegelés kérdése, hogy Inge meg akart tőle szabadulni, s ehhez a náci jogot és joggyakorlatot használta fel eszközül. De nemcsak a joggal van baj – fejtegette – , hanem azzal a jogi gondolkodással is, ami csak a jogszabályok szövegét veszi figyelembe. Hisz, ha valaki csak a tételes szabályokra vagy a tényleges joggyakorlatra figyel, akkor e szabályok nevében és e gyakorlatra hivatkozva elkövetheti a legnagyobb jogtalanságokat is.

Rámutatott arra is, hogy a háborús bűnösök ellen zajló perekben hasonló elveket követnek, mint amire ő is hivatkozik. Igaz ugyan, hogy Inge nem háborús bűnös, de magatartása a legelemibb normák semmibevételéről árulkodik. Egy egészséges jogrendszernek tartalmaznia kell olyan szabályokat, amelyek alapján elítélhetők az Ingéhez hasonló gonosztevők. Ha a bíróság nem fogadná el, hogy az 1871. évi büntető törvénykönyv egy ilyen elvet konkretizál, vagy úgy látná, hogy az már nincs hatályban, akkor e szabályokat meg kell alkotni. S ha a törvényhozónak az elmúlt két év alatt még nem is volt módja és ideje lefektetni e szabályokat, az ilyen rendkívüli időkben a jog általános elvei alapján a bíróságok megtehetik ezt. Ezzel – tette hozzá – a saját területükön hozzájárulhatnak egy olyan jogrendszer kiépüléséhez, ami megfelel az emberi együttélési elvek minimumának, elősegíthetik a nemzet erkölcsi megtisztulását, és tevékeny részt vállalhatnak Németország jogrendjének helyreállításában.

Nos, ezek az ügy legfontosabb tényállási elemei és az annak során megfogalmazott érvek. Egy ilyen ügyben a döntéshez mindenekelőtt a jogi érvényesség alapkérdéseit kell mérlegelni, különös tekintettel a jogszabályok *érvényesülés*ének és *érvényesség*ének összefüggésére. Állást kell foglalni továbbá a jog és az erkölcs viszonyát illetően is: meg kell például mondani, hogy jognak minősíthető-e a szabályok olyan rendje, amelyből hiányoznak a legalapvetőbb *erkölcsi* előírások. Ennek függvényében talán még az 1944-es ítéletet kimondó bíró felelőssége is felvethető (miként az a történet alapjául szolgáló ügyben egyébként valóban felvetődött). Számba kell venni azt is, hogy egy ország teljes összeomlása után, de az új jogrendszer megalkotása előtt a

bíróságokon alkalmazható-e az azt *megelőző* korszak joga. Ha igen, úgy ennek teljes mértékben, vagy csak részben kell-e megtörténnie? S ha csak részben, akkor ki dönti el, hogy a korábbi jog *mely részeiben* nyerjen alkalmazást? Ha pedig a régi jog nem alkalmazható, akkor a bíróságoknak az új törvényi jog megalkotásáig szabad-e *jogelveket* alkalmaznia? A kérdés tehát összességében az, hogy ha valamilyen különös történelmi véletlen folytán ebben az ügyben az olvasónak kellene ítéletet hozni, akkor miként döntene?

A rend őre[10]

1992 tavaszán az M7-es autópályán tömeges karambol történt. A napsütéses délelőttön hét autó ütközött össze. Két személy meghalt, öten súlyos, nyolcan enyhébb sérüléseket szenvedtek, három autó pedig annyira összetört, hogy a biztosítóknak azok teljes vételárát meg kellett fizetniük.

A szakértői vizsgálatok eredménye szerint a balesetben annak volt döntő szerepe, hogy az egyes gépkocsivezetők nem tartották be a követési távolságot. Rámutattak azonban az elemzések arra is, hogy a balesetsorozat első láncszeme egy rendőri intézkedés volt, melynek jogszerű volta nehezen megítélhető.

Az történt ugyanis, hogy az autópályán szolgálatot teljesítő Zoltay Kornél törzsőrmester ellenőrzésre állított le egy személygépkocsit. Az ellenőrzés során észrevette, hogy a gépkocsi az akkor még egyértelműen tiltott gázüzemű motorral volt ellátva. Ez szabálysértést képezett, és a törzsőrmester elhatározta, hogy feljelentést tesz. Úgy látta jónak, hogy a tanúbizonyításban való közreműködésre az autópályán haladó gépjárművek egyikének vezetőjét kérje fel. Mivel a legközelebbi gépkocsi a három sávos forgalmas autópálya középső sávján közeledett, ennek vezetőjét intette ki megállásra.

A nagy sebességgel haladó Audi 80 típusú gépkocsi vezetője a rendőri karjelzést látva a fékre lépett, kitette indexét, és áttért a külső forgalmi sávba, majd kiállt a forgalomból. A rendőr a középső sávban állt, s miután az Audi sávot váltott, ő is megindult a leállósáv felé. Az Audi mögött haladó Lada sofőrje azonban azt hitte, hogy a karjelzés rá is vonatkozik, és ugyancsak megpróbált kiállni a forgalomból. Indexelt és ő is sávot váltott. A külső sávban mögötte haladó Volkwagen Golf vezetője, látva a középső sávból a leálló sávba haladó gépkocsikat, nagy erővel rálépett a fékre. A gyors fékezés miatt azonban megcsúszott és beleütközött a Ladába. Az ütközés következtében a Volkswagen a belső sávba sodródott, ahol viszont egy Mercedes haladt. A Mercedes belerohant a Volkswagenbe. A Mercedes mögötti Toyota vezetője nem tartotta be a követési távolságot, és az előző két autóba ütközött. A belső forgalmi sávban ezután még három gépkocsi ütközött össze.

A kihallgatás során a törzsőrmester úgy nyilatkozott, hogy nem érzi magát felelősnek azért, mert a középső forgalmi sávban haladó gépjármű vezetőjét intette ki, a külső forgalmi sávban haladónak pedig nem adott jelzést. Szolgálati

[10] Eredeti ügy: a Legfőbb Ügyészség Közlekedési Osztályának 1994. január 26-i határozata.

felettesei azonban úgy vélték, hogy felelőssége nem ítélhető meg egyértelműen, és átadták az ügyet az ügyészségnek. Az ügyészség gyanúsítottként hallgatta ki a törzsőrmestert.

A vizsgálatot lezáró első ügyészi határozat szerint „Zoltay Kornél rendőr törzsőrmester szabálytalan intézkedésével olyan foglalkozási szabályszegést követett el, ami okozati összefüggésben áll a bekövetkezett eredménnyel. A rendőri intézkedés megkezdésekor a törzsőrmesternek számítania kellett arra, hogy az intézkedéssel nem érintett külső sávban haladó járművek vezetői – esetleg figyelmetlenség, a követési távolság be nem tartása vagy más szabályszegés miatt – nem tudnak ütközés nélkül megállni, illetve sávot váltani. Az adott helyzetben inkább ugyanis a rendőrnek kellett volna arra számítania, hogy intézkedése megzavarhatja az autópálya forgalmát, semmint az autópályán közlekedőknek arra, hogy egy rendőr bukkan fel a középső sávban."

E határozat azonban a felsőbb ügyészi szervek közbelépése miatt nem emelkedett jogerőre, és az ügyben újabb vizsgálatot rendeltek el.

Az üggyel 1992 óta összesen hét ügyészi határozat foglalkozott, és valamennyi másként ítélte meg a törzsőrmester felelősségét. A közlekedésbiztonsággal foglalkozó szakemberek különböző fórumokon élénken tárgyalták az esetet. A közvélemény elégedetlenkedett, és sokan azt mondták, hogy a felelősség megállapításával kapcsolatos huzavona hátterében a rendkívül nagy anyagi kár megtérítésének kérdései állnak.

Az ügy végül is a Legfőbb Ügyészség Közlekedési Osztályára került. Az osztály vezetője elhatározta, hogy pontot tesz a dolog végére, és véglegesen lezárja az ügyet. Már meg is szövegezte a határozatot, az ügy jelentőségére tekintettel azonban konzultálni kíván a Legfőbb Ügyésszel. Tulajdonképpen azt szeretné, hogy felettese hagyja jóvá döntését.

A megszövegezett határozat szerint „az intézkedő rendőr részéről gondatlan közrehatás nem állapítható meg". Az indokolásban többek között ez áll: „A gyanúsítottként kihallgatott Zoltay Kornél vallomásában előadottak, valamint a rendelkezésre álló bizonyítékok együttes értékelése után megállapítást nyert, hogy a rendőr törzsőrmester karjelzése – figyelemmel a rendőrség alaki-karhatalmi szabályzatát jelentő 3/1971. számú belügyminiszteri parancs 237. pontjára – előírásszerű volt. A hivatkozott pont kimondja, hogy 'a jelzést adó rendőr és a megállítandó jármű közötti távolságot a biztonságos közlekedés szabályainak betartása, a rendőr személyi biztonsága és az elérendő cél határozza meg'. Zoltay Kornél rendőr törzsőrmester az előírásnak eleget tett, mert az a személygépkocsi, amelyet meg kívánt állítani, a forgalomból biztonságosan kiállt. A szabályzat szerint a rendőrnek abban a forgalmi sávban állva kell jelzést adnia, amelyben a megállítandó gépkocsi közlekedik. Az intézkedő rendőr ennek az előírásnak is eleget tett, amikor a középső sávban haladó legközelebbi gépkocsit állította meg." Az ügyészi határozat ugyanakkor fegyelmi eljárás lefolytatása céljából parancsnoki hatáskörbe kívánja utalni az ügyet. Ez azt

sejteti, hogy az osztályvezető mégsem tartja teljesen kizártnak a törzsőrmester felelősségét.

Az ügy megítélésének lényeges szempontja, hogy a 3/1971. számú belügyminiszteri parancs nem rendelkezik a több sávos autópályán történő gyalogos rendőri intézkedésről. Feltehetőleg azért nem, mert 1971-ben Magyarországon még nem léteztek több sávos autópályák. Az ilyenkor követendő eljárásra vonatkozóan nem tartalmaz rendelkezést az 1/1988. BM ORFK Közlekedési Osztályvezetési intézkedés sem.

Egy pillanatra képzelje magát a Legfőbb Ügyész helyébe, és foglaljon állást az ügyben! Egyetért-e beosztottjának határozat-tervezetével? Válaszát indokolja is!

Belügyminiszter a pácban[11]

Az élet néha igazán különös helyzeteket produkál és talán az alábbi történet is ilyen. Az igaz ugyan, hogy efféle dolgok nem történnek meg mindennap mindenkivel, de ettől függetlenül igen tanulságosak.

1997 egyik napsütéses téli reggelén egy elegáns gépkocsi kanyarodott be az Országos Rendőr-főkapitányság udvarára. A sofőr kinyitotta a hátsó ajtót, a gépkocsi utasa kiszállt és gyorsan felsietett a lépcsőn. A fürge léptű utas a két hete hivatalba lépett belügyminiszter volt, akit az országos rendőrfőkapitány fogadott. A két férfi régi jó ismerősként üdvözölte egymást. Valamikor együtt jártak egyetemre, sőt egy ideig csoporttársak is voltak. Az egyikük azonban megbukott a jogelmélet vizsgán, emiatt évismétlő lett, és azóta nem találkoztak. Ahogy az ilyenkor lenni szokott, rögtön felelevenítették a régi emlékeket. A nehéz vizsgák immár kifejezetten kellemesnek, egy-egy tanár különc követelményei pedig semmiségeknek tűntek. Ha a helyzet engedi, a két egykori évfolyamtárs bizonyára kellemesen el is szórakozott volna.

---

[11] Eredetileg elképzelt eset, melynek segítségével a jogelméleti szakirodalomban az emberi jogok feltétlensége melletti érveket bizonyították. Ismereteim szerint először Alan Gewirth vetette fel az 'Are there Any Absolute Rights?' című írásában, az ittenitől némileg eltérő kontextusban; lásd *Philosophical Quarterly*, 31 (1981) 1–16. o.; újranyomva: Jeremy Waldron (szerk.) *Theories of Rights*. Oxford, Oxford University Press, 1984. 91–109. o. Ehhez hasonló helyzetekkel kapcsolatban lásd még Philippa Foot, Robert Nozick, Judith J. Thompson és Bernard Williams írásait, melyekre Gewirth hivatkozik, *im.* 91–92.o. Az eset egy korábbi változata – immár a haszonelvű és a kantiánus jogfilozófia jogosultságokkal kapcsolatos véleménykülönbségének szemléltetésére kiélezve – olvasható a *Jogelméleti jogesetek*. Bp. ELTE ÁJK Állam- és Jogelméleti Tanszék, 1994. című gyűjteményben; elméleti-fogalmi kereteit illetően lásd Szigeti Péter – Takács Péter: *A jogállamiság jogelmélete*. Bp. Napvilág, 1998. 236–241. o. Az eredetileg csupán elképzelt esetet különös történelmi összefüggésbe helyezi, hogy az 1990-es években Izrael Legfelsőbb Bíróságának gyakorlatilag is szembe kellett néznie az abban felvetődő problémákkal. A nemzetközi híradások szerint az arab-izraeli megbékélési folyamat kezdetén – amikor is mind arab, mind izraeli oldalon többen megkérdőjelezték a politikai közeledés keretében tett hivatalos lépéseket, a szélsőséges szervezetek mögött álló terrorista csoportok pedig számos erőszakos akciót hajtottak végre – az izraeli titkosszolgálat elfogott néhány személyt, akik alapos okkal azzal voltak gyanúsíthatók, hogy együttműködnek egy palesztin terrorszervezettel. Feltételezésük szerint az illetők információkkal rendelkeztek a szervezet által tervezett terrorcselekményekre vonatkozóan. A titkosszolgálat azzal fordult az izraeli Legfelsőbb Bírósághoz, hogy a tervezett terrorakciók megelőzését célzó információk megszerzése érdekében engedélyezze „kényszereszközök" alkalmazását a gyanúsítottal szemben.

A beszélgetésre azonban már az első pillanattól kezdve valami rejtett feszültség nyomta rá bélyegét. Mindketten sejtették ugyanis, hogy a mai délelőttön egy nehéz ügyet kell megoldaniuk. Dönteniük kell, s a döntésért viselni kell majd a felelősséget is. A miniszter arról tájékoztatta a rendőrfőnököt, hogy az általa felügyelt titkosszolgálat egy terrorista csoport működéséről szerzett információkat. Hosszas nyomozás után kétséget kizáró módon megbizonyosodtak arról, hogy a „Fast Fist" nevű nemzetközi terrorszervezet egyik csoportja két héten belül akcióba lép.

„Az akció jellegéről nincsenek pontos ismereteink, de nagyon valószínű, hogy bombát fognak robbantani – kezdte a részletek ismertetését a miniszter. – Lehet, hogy egy áruházban, talán a repülőtéren vagy a metrón, de az is lehet, hogy egy forgalmas utcán a járókelők között. Csak abban vagyunk biztosak, hogy a csoport robbantásos akciót hajt végre, és céljuk az, hogy legalább száz ember meghaljon. Valamilyen különös ok miatt azt gondolják ugyanis, hogy a nyilvánosság nyomására a kormány teljesíteni fogja követeléseiket."

A rendőrfőnök kissé meglepődött, de rögtön átlátta a helyzetet. „Ha ezek a fickók itt robbantgatni fognak – gondolta –, akkor az nem csupán állambiztonsági ügy, hanem rendőrségi is. Jól befűtenek majd nekünk egy-két héttel karácsony előtt, és lőttek a rendőrség nyugodt Jézuskájának. De akárhogy is lesz, nem nagyon kellene a dologba keverednünk, hiszen a terrorizmus végül is veszélyes dolog." Már ki is talált valamilyen ürügyet, hogy elhárítsa a közreműködést, a miniszter azonban folytatta a helyzet ismertetését:

„Tulajdonképpen már sok információval rendelkezünk, de a csoport tagjainak kilétét nem ismerjük pontosan. Azt tudjuk, hogy a „Fast Fist"-nek nálunk három tagja működik, és egy párizsi központtal állnak kapcsolatban. A baj csak az, hogy nem tudjuk pontosan azonosítani őket. Gyakorlatilag nyolc olyan személyről tudunk, akik a csoportban való részvétellel gyanúsíthatók, de teljesen biztos, hogy a nyolcból csak három terrorista. Lehetséges az is, hogy ez a három személy kapcsolatban áll másokkal és bérmunkába adják ki a robbantást. Sőt az is lehet, hogy már meg is szervezték a dolgot, úgyhogy, ha egy-két hétre kivonnánk őket a forgalomból, azzal nem tudnánk megakadályozni az akciót."

A rendőrfőnök megint gyorsan kapcsolt és egy pillanat alatt belátta, hogy nem ússza meg a dolgot. Rágyújtott egy cigarettára, néhány percig hallgatott, majd tűnődve megszólalt:

„Ha információid megbízhatóak, és tényleg nem tudjátok, hogy a nyolc gyanúsítottból ki az a három terrorista, akkor nagy bajban vagytok."

„Nagy bajban vagyunk – vágott vissza a miniszter –, hiszen, ha százegynéhány embert felrobbantanak, az rendőrségi ügy is. Ha nem csinálunk valamit, akkor mind a ketten bajban leszünk. Engem talán, téged pedig egész biztosan leváltanak."

A kapitány belátta, hogy nem térhet ki a feladat elől. „Hát akkor találjunk ki valamit közösen – tárta szét a karját. – Be kell látnod azonban, hogy a szokásos rendőri eszközökkel ilyen rövid idő alatt nem sokra megyünk. Ha minden

emberemet erre az ügyre állítom rá, akkor sem tudják megállapítani, hogy hol és kik fognak robbantani."

„Akkor hát mondjunk le már jó előre" – vetette fel tréfásan a miniszter, mert nagyon szerette volna, ha végül is régi barátja mondja ki, amit hallani szeretne. A két férfi sokáig nem szólt. A kapitány két poharat tett az asztalra, és egy jobb fajta konyak is előkerült.

„A rendőrségnek persze vannak olyan eszközei – szólalt meg halkan a rendőrtiszt –, amelyekkel szóra bírhatók az ilyen madárkák. De hát ezek alkalmazását neked kell kezdeményezned. Nem afféle hivatalos utasításra gondolok persze, hanem arra, hogy ha a baj lesz belőle, akkor neked kell vállalni a felelősséget érte. Vagyis hát valahogyan mégis csak utasítanod kell engem ezek alkalmazására."

Bár a miniszter pontosan tudta, hogy régi barátja miről is beszél, először megpróbált úgy csinálni, mintha nem értené a dolgot. „Miféle eszközökre gondolsz?" – kérdezte.

„Hát arra – folytatta a rendőrfőnök –, hogy csak akkor tudhatjuk meg, hogy ki, hol és mikor akar robbantgatni, ha alaposan kezelésbe vesszük ezt a nyolc embert. Az egyik így biztosan vallani fog. Ezek az eszközök azonban, hát, hogy is mondjam, szóval nem teljesen törvényesek. Ha utólag kiderül a dolog, akkor botrány lesz. Az újságok nagy port csapnak, a képviselők zúgolódnak, és szerintem még így is elveszíthetjük az állásunkat. Pontosabban engem talán, téged pedig egész biztosan menesztenek."

„Mit értesz azon, hogy kezelésbe veszitek őket?" – kérdezte a miniszter, mintha nem értené a lényeget. Valójában persze csak időt akart nyerni, hogy gondolkozzon a dolgon egy kicsit.

„Hát először is őrizetbe vesszük őket – lendült bele az eljárás ismertetésébe a rendőrtiszt – és megpróbáljuk kiszedni belőlük a részleteket. Hogy ne kerülgessem sokáig a dolgot, arról van szó, hogy ha nem beszélnek, akkor egy kicsit megdolgozzuk mind a nyolcat."

„A 'megdolgozás' az ugyanaz, mint a 'kezelésbe vétel'? – kérdezte a miniszter arcán kesernyés mosollyal.

A rendőrtiszt erre mérgesen felcsattant: „Ide figyelj, ne kerülgessük itt a lényeget, hiszen már úgyis mindketten nyakig benne vagyunk a pácban! Magunk között vagyunk, beszéljünk hát egyenesen. Gyakorlatilag arról van szó, hogy ha nem vallanak, akkor egy-két szakember hozzájuk nyúl. Kezelésbe veszik a testüket.

Először csak alaposan megverik őket, s ha a madárka még akkor sem kezd el énekelni, akkor elővesszik a jól bevált régi módszereket. Gumibot, kikötözés, meg effélék. Ha ez sem segít, akkor jönnek a gépek: elektromos áram meg ilyesmi. Magyarul egy kicsit meg kell kínoznunk azt a nyolcat. Az ilyesmi kemény dolog, és szinte biztos vagyok benne, hogy valamelyikük beszélni fog. Még szerencse, hogy megvannak még azok a régi kádereink, akik értik a módját az efféle dolgoknak."

Az egyenes beszédet kínos csend követte. Az egyik férfi szótlanul álldogált az ablak mellett, és a bevásárlóktól hemzsegő forgalmas utcát nézte. A másik halkan dobolt ujjával az asztalon. A miniszter azon morfondírozott, hogy tulajdonképpen elérte célját, hisz valami ilyesmire gondolt ma reggel, amikor útjára indult; arra azonban nem számított, hogy barátja az ő utasítását kéri. A rendőrfőnök megpróbálta tompítani a konfliktus élét.

„Az utóbbi időben persze, mint te is tudod, mi már egyáltalán nem alkalmazunk ilyen eszközöket. A nyomozás során néha elcsattan egy-két pofon, de évek óta nem használunk kemény módszereket. Amit azonban elmondtál, abból az derül ki, hogy itt komoly dolgok forognak kockán. Ha valóban azt akarod, hogy megtudjam a robbantás helyét és idejét, akkor ezért neked is tenned kell, valamint."

„De hát ebből botrány lesz – mondta erre riadtan a másik –, hiszen a nyolcból öt egészen biztosan ártatlan..."

„Csak éppen azt nem tudjuk, hogy kik azok – vágott közbe a rendőrfőnök – és melyik az a három, amelyik nem az. Ha pedig nem csinálunk semmit, akkor a jövő héten száz vagy mégtöbb ember elveszíti az életét. És akkor a miniszterelnök, a nagy szájú képviselők meg az újságírók ugyancsak bennünket hibáztatnak majd. Az a száz vagy kétszáz ember pedig szintén ártatlan, hogy a te kifejezésedet használjam. Lehet, hogy öt embernek egy kis felesleges fájdalmat okozunk, de a másik három beszélni fog, és így megmenthetünk száz embert. Ha viszont nem bántjuk őket, akkor a jogállamiság gyepén új virágok nyílnak, de száz embert minden valószínűség szerint felrobbantanak. Ezek a terroristák kemény fiúk, és nem szoktak viccelődni. A lényeg az, hogy én szóra bírhatom ugyan az egyiket, de ennek ára van. Egészen pontosan az, hogy a másik ötnek is ki kell állni egy kis fájdalmat. S azt hiszem, mindkettőnk számára világos, hogy egy ilyen kérdésben nem az enyém a döntő szó. Én csak a lehetőségekről beszéltem. A döntést azonban neked kell meghozni."

A történet fonala itt megszakad, az Ön feladata pedig az, hogy képzelje magát a belügyminiszter helyébe, akinek választania kell a két lehetőség között. Vállalná-e az erkölcsi és a jogi felelősséget öt ártatlan ember megkínzása miatt azért, hogy megmentse száz ugyancsak ártatlan ember életét? Vagy inkább azt mondja, hogy a kínzástól való mentesség olyan jog, amit még száz ember valószínű pusztulásának megakadályozása érdekében sem szabad megsérteni?

Váradi-Tornyos Bálint

KORTÁRS PÉLDÁK A JOGALKALMAZÁS TERÜLETÉRŐL

A világ értő szemléléséhez szükséges filozófiai ismeretek elsajátítása mindenki számára önmagában is értéket jelent. A jogi képzés során ugyanakkor gyakran felmerül a kérdés, hogy mindennek milyen gyakorlati haszna van a későbbi szakmai munka során. Egy peres eljárásban kétségtelenül nem hivatkozunk Kantra, illetve a bíró sem Gehlent megjelölve hozza meg az ítéletet. A stúdium során elsajátított ismeretek ugyanakkor a gyakorlat során számtalanszor igazolást nyernek, illetve a tágabb – filozófia által észlelt és vizsgált – elméleti problémák rendre előkerülnek a jogalkalmazás, sőt akár a jogalkotás során is.

Jelen fejezetben a szemináriumi feldolgozás érdekében a közigazgatási jog területéről ezen problémák és jelenségek egy szűk vertikumából vizsgálunk meg néhány példát.[1]

EVS – Tehermentesítés a szakértői munkában

Napjainkban a tulajdonhoz való jog integritása szinte minden laikus által ismert és előtérbe helyezett követelmény. A kisajátítás jogintézménye – nyomós közérdek alapján – ezt az általános védelmet töri át a megfelelő törvényi garanciák mellett. Ennek egyik eleme a kártalanítás jogintézménye.[2] Ha az állam beavatkozása kárt okoz, akkor azt kompenzálni kell. A kártalanítás mértékét, azaz a konkrét összeget, amit a tulajdonos az eljárás lezárulta után megkap, már nem lehetséges ilyen általánosan meghatározni, így különösen a kisajátított terület egyedi értékének meghatározásához szakértelemre van szükség[3].

A kártalanítási összeget tehát gyakorlatilag a hatóság által kirendelt szakértő határozza meg. Egy szakvélemény azonban önmagában semmiféle közvetlen joghatást nem képes kifejteni. Attól, hogy a szakértő rögzíti, hogy szerinte az adott ingatlan egy meghatározott összeget ér, a tulajdonos nem veszti el az ingatlant és nem is kap érte semmit. Ehhez közhatalomra, azaz a hatóság döntésére van szükség. A probléma ott merül fel, hogy a hatóság a kisajátítás

[1] A fejezetnek tehát alapvetően nem a tárgyi ismeretanyag bővítése a célja, hanem – szeminarizáló jelleggel – a már meglévő elméleti ismeretek gyakorlatra vonatkoztatása. A módszer sajátosságából adódóan hangsúlyt kap a probléma tételes jogi környezetének bemutatása, majd a szemináriumon történő részletesebb feldolgozás érdekében egy rövid szintézis-javaslat kerül megfogalmazásra.

[2] Az Alaptörvény XIII. cikk (2) bekezdése szerint „tulajdont kisajátítani csak kivételesen és közérdekből, törvényben meghatározott esetekben és módon, teljes, feltétlen és azonnali *kártalanítás* mellett lehet."

[3] Természetesen a figyelembe vehető tényezők és szempontok közül többet is meghatároz a jogalkotó, ezek értékelését azonban a szakértő végzi. Egy szántó esetén például a kisajátításról szóló 2007. évi CXXIII. törvény (a továbbiakban: Kstv.) 19. § (1) bekezdésének a) pontja alapján meg kell téríteni a lábon álló gabona értékét is, azonban azt, hogy ez konkrétan milyen értéket képvisel kizárólag a szakértő képes meghatározni.

„szükségességéről", azaz a jogalapról önmaga felelős döntést tud hozni, ugyanakkor azt nem tudja megmondani, hogy az ingatlan valóban X összeget ér-e (nem pedig például X+100 Ft-ot), hiszen éppen ezért rendelt ki szakértőt. De mi van, ha a szakértő téved?

A meghozott döntéséért a hatóság a felelős, így az összeget keveslő tulajdonos a hatósággal szemben indíthatja meg a közigazgatási pert. A jogi szakértelemmel rendelkező bíróság ugyanakkor – a hatósághoz hasonlóan – szintén nem lesz képes önmaga megbecsülni az ingatlan értékét, így szintén szakértőre hagyatkozik, aki nyilván csak saját szakmai álláspontját képes kifejteni, nem pedig a megkérdőjelezhetetlen, örökérvényű és objektív igazságot rögzíteni.

A fentiek alapján tehát – kis túlzással – ahány szakértő, annyi igazság és annyi kártalanítási összeg létezik? Ahhoz, hogy ez ne így legyen valamiféle nyomon követhetőségi mércére, illetve zsinórmértékre van szükség, ami alapján a hatóság és a bíróság meg tudja állapítani, hogy a szakvélemény általános hibában szenved-e. A Kúria joggyakorlat-elemző csoportja szerint elsődlegesen releváns, „*hogy a bíróság a véleménynek ne csak a végkövetkeztetését, hanem alapjait és indokait is részletesen ismerje. Ennélfogva a szakértőtől meg kell követelni mindazoknak az adatoknak és körülményeknek az ismertetését, amelyek jelentősek voltak a szakértői vélemény kialakításánál, és amelyek alapján a szakértői vélemény helytálló voltát ellenőrizni lehet. A bíróság csak ilyen eljárás mellett juthat abba a helyzetbe, hogy a szakértői véleményt, mint bizonyítékot a Pp. 206. § (1) bekezdésének keretében megnyugtatóan értékelhesse és mérlegelhesse (L.B. Pf. 111. 26 399/1967.)*"[4]

A szakértőnek tehát minden egyes vizsgálat során, minden egyes szakvélemény elkészítésekor pontosan meg kellene jelölnie azokat az elveket, szakmai gyakorlatokat, konszenzusokat, amelyek alapján a következtetéseit levonta. Viszonylag könnyen beláthatjuk, hogy ez ugyan lehetővé teszi a kirendelő általi „ellenőrzést", de nemcsak a szakvélemény terjedelmét növelné jelentősen, hanem az ellenőrzés során minden szakértő saját egyedi álláspontjából kellene visszafejtenie a bíróságnak vagy a hatóságnak az általános követelményeket, melyek ismételten csak eltérően kerülnének az indokolásba.

A problémára az European Valuation Standards, tehát Európai Értékelési Szabványok (EVS) nyújthatnak megoldást.[5] A folyamatosan átdolgozásra, korszerűsítésre kerülő európai szabványkönyvet a TEGoVA (the European Group of Valuers' Associations), mint szakmai egyesület adja ki, tehát nem jogalkotási eljárásban születik és nem is uniós jogforrási szerepet tölt be. A jogász számára a szabványkönyv kategorizálása nemcsak elméleti, hanem komoly

[4] Csirmaz László: A szakvélemény elkészítésének főbb szabályai és a módszertani levelek problémája. In Kúria joggyakorlat-elemző csoportjának véleménye 2014.El.II.JGY.1/1-65. - A szakértői bizonyítás a bírósági eljárásban (Tanulmányok a szakértői bizonyítás témaköréből), 7. Fejezet, 1. pont, 1.2. alpont

[5] Természetesen számos más nemzetközi sztenderd is létezik, de a fejezet célja nem átfogó elemzés, hanem gyakorlati példák bemutatása.

gyakorlati jelentőséggel is bír, hiszen kizárólag súlyának és kategóriájának megfelelően tudja zsinórmértékként a szakvéleménnyel szemben támasztani.

Ezzel a feladattal szembesült a Kúria is, amikor leszögezte, hogy „*a Kstv. nem tette lehetővé (...) az EVS 2003. módszertani levél és más egyéb, ingatlan értékelésre vonatkozó szabványok alkalmazását.*”[6] Évekkel később a Kúria véleményét akként árnyalta, hogy bár a tételes jog nem teszi kötelezővé az EVS használatát, annak „*alkalmazhatóságát a Kúria sem veti el*”.[7] Van tehát egy nemzetközileg használt dokumentumunk, ami nem jogszabály, nem is kötelezően alkalmazandóvá tett norma, a szakértői gyakorlat azonban általánosan alkalmazza. Jogosan merül fel bennünk a kérdés, hogy akkor mégis milyen szerepet tölt be, mi a funkciója és miként célszerű kezelni?

A sokféle levezetés és kategorizálás közül talán a legkézenfekvőbb, ha elfogadjuk, hogy a külön jogalkotói utasítás nélkül használt EVS alkalmazását az emberi természet indokolja. Ahogyan azt a filozófiai antropológia tanulságai közül megismertük az embernek szüksége van a saját maga által teremtett „protézisre”, így a tehermentesítés eszközére is. Tudjuk jól, hogy a jelenség az egyszerűsítést és a hatékonyabb reakciót célozza a környezet kihívásaira. Emberi lényünkből fakadó igényünk van tehát arra, hogy ne fussuk ugyanazokat a köröket, ne kelljen ugyanazt az energiát ismét belefektetnünk a többedszerre előkerülő probléma megoldásába. Ez az igényünk teszi lehetővé ugyanis, hogy a magasabb szintű megoldások kidolgozása során elegendő figyelmünk maradjon az érdemi feladatvégzésre.

Az EVS kétségtelenül tehermentesíti a szakértőt. Nem kötelező alkalmazni, ugyanakkor használata biztonságot nyújt, alapot képez ahhoz, hogy a szakértő a tényleges szakkérdésre koncentrálhasson. Abban az esetben, ha rendelkezésre áll egy követhető, és a részfeladat megvalósításához felhasználható általános norma, nem szükséges a különös „eszköz” (esetünkben az egyedi értékelési elvek) eseti előállítása. Ha elegendő az EVS-re csupán hivatkozni például a piaci érték fogalmának használata során, nem szükséges azt minden egyes szakvélemény elkészítése során a szakértőnek definiálnia. A szabvány alkalmazásának másik előnye, hogy biztonságot ad, ugyanis a szakértő alappal bízhat abban, hogy konszenzuálisan megfogalmazott, nemzetközileg alkalmazott sztenderd nem fog aggályos szakvéleményhez vezetni, ellentétben a korábban nem létező, egyedi elv saját kidolgozásának lehetséges kudarcával.[8]

Itt érdemes megjegyezni, hogy a szabvány – jogi elismerés nélkül – könnyíti, azaz tehermentesíti a szakértői munkát, de nem automatizálja azt. A szakértő számára az elv-alkotási szükséget kiváltva lehetőséget biztosít az ott megjelenő

---

[6] Kfv.III.37.079/2013/5.

[7] Kfv. 37.805/2019/5.

[8] Itt érdemes akár a fenti sorok probléma-vázlatára pillantanunk. Abban az esetben, ha a Kúria egyértelműen kimondta volna az EVS hivatkozhatóságát vagy akár az alkalmazhatatlanságot, úgy a bírói gyakorlatra hivatkozva – külön jogalkalmazói aktus nélkül – általános követelményként szolgálhatott volna az értelmezés során, és a kategorizálásra sem lett volna szükség.

elvek értő átvételére, de csakis a magasabb szintű, az alapokkal egységet alkotó szakmai következtetések levonása céljából.[9]

A filozófiai ismeretek felhasználásával történő kategorizálás eredményeként arra jutottunk, hogy a tehermentesítő funkciójú EVS – a jelenlegi szabályozás szerint – nem hivatkozható közvetlenül, nem „kikényszeríthető", ugyanakkor alappal bízhat mind a bíró, mind pedig a hatóság abban, hogy a szakértő alkalmazni fogja azt és nem kell egy teljesen sajátos szakértői módszerre készülnie. A jelenlegi szabályozás alapján az EVS-től nem várható közvetlenül jogi jellegű hatás, a szabvány a haza jogrendszer tekintetében még jog tág értelmezésén is kívül esik. Az EVS kizárólag arra alkalmas, amit a filozófiai eszközű vizsgálat elénk tárt, a szakértői munka hatékonyabbá tételére és annak szabályozására.

Felnőtté váló hatóság és ügyfél – A kultúra és tételes jog

Megismertük már, hogy a kultúra fogalma számos felfogásban tárul elénk és még annál is több részjelentéssel bír a rendelkezésünkre álló szakirodalomban. Kétségtelenül érdekes és értékes következtetések vonhatóak le a saját kulturális közegünk megfigyelése során, ugyanakkor első pillantásra mindez meglehetősen távolinak tűnik a tényleges jogtól és a mindennapi jogalkalmazástól. Nem szabad azonban elfelejtenünk azt, hogy a jog tárgyiasulása a valóságban történik, melynek nyilvánvalóan jelentős részét adja a kultúra is. A jogalkotó a valóságban kíván joghatást kiváltani, a jogalkalmazó pedig – leegyszerűsítve – a valóság elemeit felhasználva megvalósítja a jogalkotó által megkívánt joghatást. Mindez azonban személyeket érintően és személyek részvételével valósul meg, akik valamiféle joghoz vagy jogalkalmazáshoz kötődő, egyéni vagy szervezeti szintű vélekedéssel, hozzáállással bírnak. Lawrence M. Friedmann lényegében ezt a hozzáállást nevezi jogi kultúrának.[10]

Mi a helyzet akkor, ha a jogalkotó éppen ezen az attitűdön kíván változtatni? Erre szolgáltathat példát a közigazgatási (hatósági és peres) eljárás újragondolása.[11]

A 2018. óta alkalmazott általános közigazgatási rendtartásról szóló 2016. évi CL. törvény (a továbbiakban: Ákr.) elődjénél lényegesen általánosabb és

---

[9] Ugyanez igaz természetesen minden egyéb sablonizációra is. Az, hogy a jogalkalmazó rendelkezik egy feladatát könnyítő előzetes értelmezéssel, levezetéssel vagy akár irat- illetve szerződésmintával nem azt jelenti, hogy a tehermentesített feladat elvégzésre került, hanem azt teszi lehetővé, hogy ezen általános ismeretek, vagy alaki sajátosságok már rendelkezésre álljanak és az adott személy a komolyabb figyelmet igénylő feladat felé fordulhasson.

[10] Fekete Balázs: A kortárs 'jogi kultúra' fogalom eredete: Lawrence M. Friedmann a jogi kultúráról. In Iustum Aequum Salutare 13 (2017), 37–53., 43.

[11] Itt szükséges megjegyezni, hogy a korábban Pp-ben szabályozott, jelenleg a Pp-t háttérjogszabályként alkalmazó „közigazgatási perjog" mindig is alapvetően más sajátosságokkal bírt, mint a hatósági eljárásjog. A fejezetben szereplő „együtt-kezelés" oka – azon túl, hogy a vizsgálódásnak nem célja a közigazgatási tudományos elemzés – a jogalkotás időbelisége, illetve az, hogy a felekre telepített felelősséghez valamelyest közeledett az ügyféllel szemben támasztott, aktivitás kívánó elvárás.

rövidebb szabályozási attitűdöt vett fel. A jogalkotó által választott megoldás egyértelműen rugalmasabb eljárási kódexet eredményezett, hiszen a kazuisztikus szabályozást elvetve, az értelmezésnek tágabb teret engedő normaszöveg könnyebben idomul a különféle élethelyzetekhez.

Az Ákr. az ügyintézési időt lényegében objektívvá teszi, a hatóságnak tehát magának kell gazdálkodnia a „fix" határidő keretein belül. A jogalkotó nem kívánja például a megkeresés határidejét maximalizálni, hanem 5 napban minimalizálja a teljesítésre meghatározható határidőt. Az Ákr. az ügyintézési határidő túllépése esetén fizetési kötelezettséget telepít a hatóságra, illetve a korábbi szabályozáshoz képest új szabályként az általánosnál még rövidebb határidejű eljárástípusok (például sommás eljárás) indokolatlan mellőzését is szankcionálja.[12] A koncepcióban a hatóság közvetlenül érdekeltté válik a minél hatékonyabb szervezésben, ugyanis (a szervet érintő fizetési kötelezettség illetve a szerven belül megjelenő ügyintézői felelősség folytán) rákényszerül arra, hogy minél gyorsabban hozzon döntést.

A gyors döntéshozatal mellett a hatóságnak természetesen feladata a jogszerű döntés meghozatala is. A közigazgatási szerv ideális esetben úgy köteles eljárni, hogy („saját" érdekében) a vele szemben érvényesítendő szankciókat elkerülje, ugyanakkor eljárása még jogszerű maradjon. Az ügyféli jogok garanciái így valóban korlátként és fékként funkcionálhatnak a gyorsaságot preferáló eljárási közegben. A jogalkotó tehát a valóság egy kényszererejét a kultúrát (pontosabban jogalkalmazói kultúrát) törekszik befolyásolni.

Az ügyfelet tisztelő „szolgáltató közigazgatás" modelljére is tekintettel mi a helyzet akkor, ha az ügyfél mulasztása teszi lehetetlenné az eljárás hatékony lefolytatását? Ha a jogalkotó nem orvosolná például ezt a problémát, és nem biztosítana a hatóság számára megfelelő eszközrendszert, úgy az eljárások ugyancsak parttalanná válnának. Az Ákr. így például általános többletköltség-térítési kötelezettséget és eljárási bírságolási lehetőséget telepít arra, aki „a kötelezettségét önhibájából megszegi"[13]. A hatóság rákényszerül arra, hogy szükség esetén bírságoljon, vagy eljárást szüntessen meg azokban az esetekben, ha az ügyfél felróható módon nem képes partnerré válni. Itt a tételes jog ismét a filozófiai vizsgálódás tárgyát jelentő kultúrára gyakorol hatást, csak ebben az esetben a laikus, ügyféli oldal hozzáállását befolyásolja, hiszen csak annak az ügye kerül a kérelemnek megfelelően elintézésre, aki a megfelelő tájékoztatások mellett hajlandó a saját ügyét aktívan előmozdítani.

---

[12] Ákr. 51. § c) pontja (A külön szankcionalizált esetre a 24 órás illetve 8 napos ügyintézési idő mellőzése miatt kerül sor, ugyanis így az egyszerű megítélésű eljárásokat a hatóság contra legem intézné 60 nap alatt.)

[13] Ákr. 77. § (1) bekezdés

Ez utóbbi alapján is megkockáztathatjuk, hogy a hatóság felnőtté tétele maga után vonja az ügyfelek felnőtté válását is. A hatóságnak egészen egyszerűen nincs lehetősége paternalista módon „elnézni”[1] a felróható ügyféli mulasztásokat, ugyanis abban az esetben neki kell vállalnia a határidő túllépésének következményeit. A hatóságnak így (például a nyilatkozattétel elmaradása esetén) mérlegelni kell, hogy – az ügyfél személyéhez képest megfelelő módon kioktatva – biztosította-e számára az ügyféli joggyakorlást, őt teljeskörűen tájékoztatta-e. Ha mindez megfelelően megtörtént, felelős állampolgárként kezelve a kérelmezőt, az ügyintézési időre is figyelemmel megszünteti az eljárást. Abban az esetben, ha a hatóság hibázott, úgy – a jogszerűtlen döntést elkerülendő – neki kell felelnie a határidő túllépéséért.

A proaktív ügyféli jogi kultúra kialakulását, avagy a Hofstede munkájából megismert paternalista hatalmi távolságot csökkentő attitűd a bírósági gyakorlatban is megjelenik. A Győri Törvényszék egy ítéletében rögzítette, hogy a közigazgatási eljárás „*a felperes kérelme alapján indult. Felperesnek e szerint lehetősége lett volna már a kérelem benyújtását megelőzően is utánanézni a jogszabályokban, esetlegesen egyeztetni a hatósággal a tekintetben, hogy a(z) (...) engedély iránti kérelemhez milyen dokumentumokat szükséges csatolni. Amennyiben azonban ezt a kérelem benyújtását megelőzően nem tette meg, a szünetelés időtartama alatt – amelynek elrendelésére éppen a felperes kérelme alapján került sor, arra tekintettel, hogy a szükséges dokumentumokat be tudja szerezni – mindenképpen lehetősége lett volna ezeket pótolni. Felperesnek tehát nem az eljárás folytatása után, amikor az eljárási határidőből már csak 23 nap volt hátra, kellett volna megkeresnie [szükséges dokumentumok] (...) kiadása iránt az illetékes hatóságokat, hanem vagy a kérelem benyújtását megelőzően, de legkésőbb az eljárás szünetelésének megállapítását követően haladéktalanul. Amennyiben pedig nem volt tisztában azzal, hogy milyen okiratok csatolása szükséges, a szünetelés időtartama alatt lehetősége lett volna a hatósággal egyeztetni, még a járványhelyzet kialakulása előtt. Az, hogy ezt nem tette meg, ezen mulasztás a felperes felelősségi körébe tartozik, azt nem háríthatja át a hatóságra. Annál is inkább nem teheti ezt meg, mivel a hatóságot az ügyintézési határidőre vonatkozó kógens jogszabályi rendelkezések kötik.*”[2]

A hatósági döntések többségével szemben 2020. óta[3] a rendes jogorvoslat a közigazgatási per, másodfokú hatósági eljárásra csak külön törvényi rendelkezés esetén van lehetőség. Ez a szabályozás egyértelműen tovább erősítette az ügyfelek részéről a felelősséget elismerő jogi kultúra kialakulását.[4] Itt szükséges

[1] Természetesen a felróhatóság, az önhiba kérdése nyilván más megítélés alá esik egy szociális eljárás ügyfele és egy komoly jogi kapacitásokkal bíró kérelmező tekintetében.

[2] 2.K.700.502/2020/10. sz. ítélet

[3] A koncepció egyébként az Ákr. hatálybalépésekor szerepelt a törvényben, de a területi közigazgatás döntéseinek a legnagyobb hányadát képező járási hivatali döntésekkel szemben még biztosításra került a fellebbezési jog.

[4] Itt szükséges megjegyezni, hogy a közigazgatási perek hatása természetesen első sorban a jogi képviselők, azaz a jogászok és nem a laikusok attitűdjére fejthet ki érdemi hatást, hiszen a laikusok

azt is kiemelni, hogy az alábbi példák alapvetően jellemzőek voltak a korábbi perjogi szabályozásra is, a jogi kultúrára kiható változást az adja, hogy a (fellebbezés alapján induló) másodfokú hatósági eljárás helyett a rendes jogorvoslat a közigazgatási per lett. Az ügyfél így első jogorvoslati kérelmének elbírálása során az ismerős, hivatalbóli tényállás-tisztázásra épülő hatósági eljárás nélkül azonnal a keresetben foglaltakhoz, illetve a bizonyítási indítványokhoz kötődő közigazgatási perben találja magát.[5]

A másodfokú hatóság „*a fellebbezéssel megtámadott döntést és az azt megelőző eljárást megvizsgálja. A másodfokú hatóság eljárása során nincs kötve a fellebbezésben foglaltakhoz*."[6] Fontos, hogy a másodfokú eljárás ugyan természetesen kérelemre indul, de az esetleges jogsérelem tényleges feltárása – a hatósági eljárások általános szabályai szerint – hivatalból történik, tehát a hatóság lényegében az ügyfél helyett tárja fel a tényeket (például ügyféli nyilatkozat beszerzésével vagy iratcsatolásra történő felhívással), az ügyfél csak a bizonyítatlanság terhét viseli. A másodfokú eljárás során a laikus vagy jogi szakértelemmel rendelkező ügyfél bármikor nyilatkozatot tehet[7], így az elsőfokú eljárás tekintetében bármikor újabb jogsértést a másodfokú hatóság tudomására hozhat.

A közigazgatási perben ezzel szemben főszabály szerint „*a bíróság a közigazgatási jogvitát a kereseti kérelem, a felek által előterjesztett kérelmek és jognyilatkozatok keretei között bírálja el*"[8]. Ha a fél megfelelő kioktatás esetén nem teszi meg például a bizonyítási indítványát, a bíróság nem fogja hivatalból megvizsgálni a releváns tényállási elemet, ellentétben a másodfokú hatósággal, mely szervnek ez törvényi kötelessége. Még lényegesebb, hogy a felperes ügyfélnek a keresetlevélben kell megjelölnie azt, hogy álláspontja szerint a közigazgatási tevékenység miért volt jogsértő[9], és a bíróság kizárólag az általa megjelölt kifogást vizsgálhatja. A szabályozás folytán így – főszabály szerint –

---

kevesebbszer találkoznak a perjoggal. A hatás így alapvetően a hatóság és a felkeresett jogi képviselők tájékoztatásai alapján juthat el a „klasszikus" ügyfelekig. Ez alól azon ügytípusok képezhetnek kivételt, melyek nagy számuk és gyakori előfordulásuk folytán gyorsabban kerülnek a köztudatba.

[5] A változás szemléltetéséhez jó példát szolgáltatnak a hivatalosan közzétett számszerű adatok. A járási hivatalokat is érintő egyfokosítás előtt, 2019-ben 14358 új közigazgatási per indult (Forrás: https://birosag.hu/ugyforgalmi-adatok/birosagi-ugyforgalom-2019-eves-adatai – letöltés: 2021. július 28.). 2020-ban a közigazgatási és munkaügyi bíróságokon 3043, a – 2020. márciusától a hatáskört gyakorló – törvényszékeken 23875 (Forrás: https://birosag.hu/ugyforgalmi-adatok/birosagi-ugyforgalom-2020-eves-adatai – letöltés: 2021. július 28.). Ebben az utóbbi értékben szerepelnek a közigazgatási és munkaügyi bíróságok részéről átadott (tehát nem feltétlenül 2020-ban indult) perek is. Ezek mennyiségét nagyjából úgy becsülhetjük meg, ha a 23875 perből levonjuk a 2019-ben folyamatban maradt 4513 közigazgatási pert. Az így kapott 19362 per vélhetőleg kevesebb, mint a ténylegesen 2020-ban indult közigazgatási perek száma (hiszen a közigazgatási és munkaügyi bíróságok 2020 márciusig további pereket is lezártak), de a változás érzékeltetéséhez megfelelő. Ha ezzel az értékkel számolunk, a perindítás legalább 34%-os növekedése figyelhető meg.

[6] Ákr. 119. § (4) bekezdés

[7] Ákr. 5. § (1) bekezdés

[8] A közigazgatási perrendtartásról szóló 2017. évi I. törvény (a továbbiakban: Kp.) 2. § (4) bekezdés

[9] Kp. 37. § (1) bekezdés f) pont

egy egyéb okból jogsértő döntést is helyben hagy a bíróság, ha ezen okot a felperes nem kifogásolja.

Az (ügyféli) felperesi gondosság és „felelős pervitel" fontosságát tovább árnyalja a Kp. keresetváltoztatásra vonatkozó szabálya, miszerint „*a felperes a keresetét legkésőbb az első tárgyaláson változtathatja meg. A keresetet a közigazgatási cselekmény keresettel nem támadott, a cselekmény egyéb rendelkezéseitől egyértelműen elkülöníthető rendelkezésére csak a keresetindításra nyitva álló határidőn belül lehet kiterjeszteni*".[10] A norma szerint tehát új jogállítást nem fogalmazhat meg eredményesen a felperes, nem kérheti tehát a keresetindítási határidő letelte után, hogy a bíróság egy új szempontból is vizsgálja meg a közigazgatási tevékenységet.

Jó példa erre a Kúria egy 2020-ban született döntése[11]. Az érintett esetben a hatóság jogsértést tárt fel, majd szankciót alkalmazott. Az ügyfél keresetében azt mutatta be, hogy az adott magatartása – álláspontja szerint – miért volt jogszerű. A per első tárgyalásán új érvként azt rögzítette, hogy nem is ő követte el a jogsértést, ugyanis a tevékenységet nem közvetlenül ő, hanem egy vele jogviszonyban álló szervezet folytatta. Az elsőfokú bíróság a Kp. fenti szabályát alkalmazva nem tartotta érdemben vizsgálhatónak az új hivatkozást. Az ügyfél a döntéssel szemben a Kúriához fordult, mely során azt is kiemelte, hogy „*a jogi végzettséggel nem rendelkező ügyvezetőjétől nem volt elvárható, hogy a bonyolult jogviszonnyal kapcsolatos előadást tegyen, s megjelölje az* [esetleges jogsértést elkövető szervezetet], *mint amelyre a* [vonatkozó jogszabály] *hatálya kiterjed*". A Kúria kiemelte, hogy „*a felperes a perindítási határidő letelte után, de a per első tárgyalásának befejezése előtt csak a már előadott kereseti indokai körében változtathat, azokat kibonthatja, részletezheti, pontosíthatja, ha megállapítható, hogy az a kereseti érvelésből okszerűen következik, ugyanakkor e kereseti indokoktól alapvetően eltérő, új szempontok bevezetése a per teljesen új irányát eredményezné, ezért az nem megengedett.*" Az ügyféli felelősség és a tudatos ügyféli attitűd nélkülözhetetlensége tekintetében azt is rögzítette, hogy „*nem azt várta el a felperest a közigazgatási eljárásban képviselő ügyvezetőtől, hogy a vonatkozó jogszabályhelyet pontosan megjelölje, részletes jogi okfejtést adjon elő, azt azonban igen, hogy a felperes szerint a felelősségét alapjaiban érintő szempontról legalább említést tegyen.*"

A fentiek alapján körvonalazódhat bennünk, hogy a közigazgatási per célja nem a felperes ügyfél „ügyének elintézése", és nem is a felperesi érdekek által körülhatárolt élethelyzet megoldása, hanem a Kp. által deklaráltan az, hogy „*a közigazgatási tevékenységgel megvalósított jogsértéssel szemben - erre irányuló megalapozott kérelem esetén - hatékony jogvédelmet biztosítson.*" Ehhez a hatékony jogvédelemhez azonban elengedhetetlenül szükséges tudatos, felelős, egyszóval „felnőtt" ügyféli hozzáállás. Az ügyféli (akár laikus) jogtudatnak és jogi kultúrának részévé kell válnia annak, hogy az egyfokú hatósági eljárásban

[10] Kp. 43. § (1) bekezdése
[11] BH2020.378.

szükséges élnie nyilatkozattételi és egyéb jogaival, ugyanis ezek pótlására a későbbiekben nem lesz lehetőség. Az ügyfélnek is aktívan közre kell működnie ügyei előbbre vitelében, ugyanis – különösen egy szankció kiszabására irányuló eljárásban – a megfelelő tájékoztatás mellett saját hallgatásának következményei a közigazgatási perben sem lesznek elháríthatóak. A tudatosság másik vetülete természetesen a saját keresetének megfontolt ügyféli előadásával áll kapcsolatban. Az, ami egy másodfokú hatósági eljárásban kézenfekvő, a peres eljárásban már nem, itt ugyanis nem a bíróság határozza meg hivatalból a feltételezett ügyféli érdekek alapján a vizsgálat irányát és szempontjait, hanem az érdekek és szempontok józan ész szerinti megjelölése egyértelműen az ügyfél felelőssége.

A jogorvoslati jog szabályozásának egy másik kulturális következménye – ideális esetben – a hatóság keresetbenyújtást követő magatartását érinti. A hatóság a keresetlevél beérkezését követően mérlegelés nélkül köteles felülvizsgálni saját eljárását és döntését, melynek során jogsértés esetén szintén mérlegelés nélkül köteles azt módosítani vagy visszavonni.[12] Ezen esethez képest – a hatóságot érintő jogi kultúra szempontjából – sokkal érdekesebb az, hogy a hatóság (bizonyos feltételek mellett) akkor is jogosult a döntés-felülvizsgálatra, ha a döntése teljesen jogszerű, de az ügyféllel valami miatt mégis egyetért.[13]

A jogalkotó motivációja a miniszteri indokolás szerint az, hogy *a jogorvoslati rendszer hatékonyságát és időszerűségét különféle perelhárító és permegelőző eljárások kialakításával nagymértékben növelni lehet*.[14] A hatóságnak ugyanis a bírósággal ellentétben ténylegesen feladata az ügyfél ügyének kezelése és – nyilván a jogi kereteken belül – annak megoldása. Amiként a jogalkotó partnerséget vár az ügyféltől, azt a hatóság számára is biztosítja. Ebben az esetben a hatóságnak a közérdek-érvényesítés követelménye mellett az ügyfél magánérdekét is figyelembe kell vennie. Itt szükséges megjegyezni, hogy a vizsgálat maga (a rendeltetésszerű joggyakorlás követelménye folytán) kötelező, a hatóság – amennyiben nem ért egyet a keresettel – kizárólag döntéshozatalt mellőzheti. A jogalkalmazói attitűdnek ebben a körben tehát túl kell mutatnia a jogszerű-jogszerűtlen dichotómián és proaktív módon nemcsak a jogszerű, hanem a jó döntést is meg kell találnia.

Itt érdemes megjegyezni, hogy a hatóságok működésébe vetett közbizalom egyértelműen olyan jogon túli közérdek, mely a hatóság munkáját és kommunikációját a hatósági eljárás keretein kívül is meghatározza. A hatóság számára semmi nem tiltja, hogy a rögzített jogalkotói cél, azaz a perelhárítás, költséghatékonyság és jóhiszemű együttműködés alapján a formális döntés-felülvizsgálat keretein túl, azaz a hatósági eljáráson kívül, az ügyfél ez irányú igénye alapján egyeztessen, és az ügyféllel együtt alternatív megoldásokat keressen. Ilyen helyzetet eredményezhet akár egy tényállásváltozás, ami a döntés

[12] Ákr. 115. § (1) bekezdés
[13] Ákr. 115. § (2) bekezdés
[14] 2016. évi CL. törvény indokolása – az általános közigazgatási rendtartásról, Részletes indokolás, A 114-115. §-hoz

jogszerűségét már nem képes befolyásolni és az Ákr. 115. § (2) bekezdése alapján sem módosítható a döntés, azonban az ügyfél új kérelme esetén jogszerűen megadható például a kívánt engedély. Ebben az esetben – a hatóság tájékoztatása nyomán – az ügyféli belátás úgy vezethet permegszüntetéshez, hogy a jogszerű döntés fenntartása mellett az anyagi ügyféli érdek is teljes becsatornázást nyer.

Különösen fontos hangsúlyozni, hogy ez az egyeztetési folyamat egy formális jog által nem szabályozott eljárás, melynek alapja nem egy konkrét hatáskör, hanem a közhatalmat gyakorló szervek általános tájékoztatási kötelezettsége, azaz a jogalkalmazói kultúra. A kizárólag filozófiai, társadalomtudományi szintről vizsgálható és értelmezhető jelenség a közigazgatási perek tekintetében talán itt mutatja meg a legteljesebben az egyedi élethelyzetben alkalmazott jogra gyakorolt hatását.

Konfiskáló adóztatás – Törvényes jogtalanság „kicsiben”?

Alapvető követelmény a jogrendszerrel szemben, hogy alacsonyabb szintű jogforrás ne legyen ellentétes magasabb szintű rendelkezéssel. Mi a helyzet akkor, ha ilyen „törvénytelen” jogi normát kellene a bíróságnak alkalmaznia? A modern jog, mint magasan racionalizált jelenség természetesen tartalmaz eljárásokat, előírásokat arra az esetre, ha mégis előfordulna ilyesmi. Leegyszerűsítve ezek a normakontroll eljárások. A bíróság ilyen esetekben az eljárást felfüggeszti, és normakontrollt kezdeményez az annak elvégzésére jogosult szervnél. Ez a szerv – tipikusan az Alkotmánybíróság vagy a Kúria – összeveti a két normát és ütközés esetén annak megsemmisítéséről dönt.

A folyamat meglehetősen logikusnak tűnik, hiszen célja, hogy a bíróságnak ne kelljen egy olyan rendelkezést alkalmaznia, ami nem felel meg a joggal szemben támasztott minimumkövetelményeknek. Ez voltaképpen egyszerű összevetést is jelenthet az olyan esetekben, amikor egy egyértelmű rendelkezést sért az adott alacsonyabb szintű norma, például általánosan épület elhelyezését teszi lehetővé egy olyan telekrészen, ahol törvény azt kifejezetten kizárja. Itt a jog már megismert formális „belső erkölcsiségéé” lehet a főszerep, hiszen csak a jogrendszer koherenciája szolgáltatja az eljárás „etikai” alapját, mint absztrakt alaki érték.

A másik eset, ha egy konkrét alacsonyabb szintű norma egy absztrakt és értéket hordozó magasabb szintű rendelkezéssel áll ellentétben. Itt a magasabb szintű norma tényleges tartalma az alacsonyabb norma által szabályozott konkrét élethelyzet tekintetében kizárólag mély és összetett értelmezéssel ragadható meg. Ebben a helyzetben több esetben előkerül valamiféle tényleges erkölcsiség is. A normakontroll kezdeményezésére felhatalmazó pozitív, tételes jogszabályhely ebben az esetben tehát – eredményét tekintve – természetjogias célt is szolgál. Kérdés, hogy nevezhető-e törvényes jogtalanságnak egy olyan eset, amikor az adott jogalkalmazó tudatosan egy ilyen, erkölcsi tartalommal bíró alaptörvényi szabályba ütköző alacsonyabb szintű normát köteles mérlegelés nélkül alkalmazni?

Az Alaptörvény szerint „*teherbíró képességének, illetve a gazdaságban való részvételének megfelelően mindenki hozzájárul a közös szükségletek fedezéséhez”*.[15] A rendelkezés voltaképpen az adózás alapját rögzíti, egyúttal kereteket is ad annak. A települési és megyei önkormányzat rendelettel az önkormányzat illetékességi területén helyi adókat vezethet be.[16] Az önkormányzat jogalkotóként önkormányzati rendeletben határozhatja meg különösen az adó mértékét. Az egyik ilyen adónem a telekadó. Természetesen a Htv., mint – az önkormányzati rendelethez képest magasabb szintű jogszabály, azaz – törvény több garanciális rendelkezést tartalmaz az adó kivetésével kapcsolatban. Ilyen az adóalap meghatározása is, azaz annak a megjelölése, hogy az adót vagy a telek mérete, vagy annak értéke alapján lehet kivetni.[17] A törvény meghatározza a legmagasabb adómértéket is, tehát azt, hogy hány négyzetméter után hány forintot, vagy a forgalmi érték hány százalékát lehetséges maximálisan megállapítani az önkormányzati rendeletben.[18] A Htv. szerint *az önkormányzat adómegállapítási jogát korlátozza az, hogy az adó mértékét, a rendeleti adómentességet és adókedvezményt úgy állapíthatja meg, hogy azok összességükben egyaránt megfeleljenek a helyi sajátosságoknak (...) és az adóalanyok széles körét érintően az adóalanyok teherviselő képességének.*

A gyakorlatban például egy 600 m^2-es építési telek (adómentesség, illetve adókedvezmény nélkül) a maximális (valorizálatlan)[19] 200 Ft/m^2-es adómérték alkalmazásával 120.000 forintos adót jelent. Ez egy 12.000.000 forintot érő építési telek esetén a telekérték 1%-a. Mi a helyzet azonban akkor, ha a telek nagy méretű, de nagyon keveset ér? Könnyen meglehet, hogy külterületi fekvésű, beépíthetetlen, de adóköteles 4000 m^2-es telek csak 600.000 forintot ér. Ugyanezt az adómértéket alkalmazva, az adó, ami az előző példa esetén 1%-ot tett ki, most már 800.000 forintot, azaz a telekérték 133%-át jelenti, mely alapján az adózó (arányosan) kevesebb, mint egy év alatt fizeti ki adóként a telek értékét.

A Kúria Önkormányzati Tanácsa kiemelte, hogy „*a teherbíró képességhez igazodó közteherviselés Alaptörvény XXX. cikkében megfogalmazott kötelezettsége – az Alkotmánybíróság arányos közteherviseléshez kapcsolódó gyakorlata alapján - többek között magában foglalja az adómérték arányosságát.*

[15] Alaptörvény XXX. cikk (1) bekezdés
[16] A helyi adókról szóló 1990. évi C. törvény (a továbbiakban: Htv.) 1. § (1) bekezdés
[17] Htv. 21. §
[18] Htv. 22. §
[19] A törvény megalkotása óta természetesen a 200 forint kevesebbet ér, így az eltelt idő „pénzromlása” miatt ugyanilyen értékű, de magasabb összegű adómérték állapítható meg. Például amit korábban a 200 forint ért, jelenleg 370 forintot jelent, így az összeg arányosításra, valorizálásra kerül. A példa egyszerűsége érdekében a valorizálást figyelmen kívül hagyjuk.

Jóllehet a (helyi) jogalkotónak nagy a szabadsága abban, hogy milyen módon kötelezi az adóalanyokat a közterhekhez való hozzájárulásra, vagyoni típusú adók esetében azonban az adó mértéke nem vezethet az adótárgyának elvonásához, illetve azzal kapcsolatos aránytalansághoz. A teherbíró képességet meghaladó, a vagyont elvonó, konfiskáló jellegű az az adó, amely mértékénél fogva és az adótárgyát képező vagyontömeghez képest súlyosan aránytalan. Az ilyen adó elveszti az adóhoz, mint jogintézményhez kapcsolódó jellegzetességeit, és lényegében szankciónak tekinthető, amely az adó intézményével összeegyeztethetetlen."[1]

Az adó mértékének vizsgálatakor az adókötelezettség akkor minősül arányosnak – tesz eleget az Alaptörvény egyenlőségi és teherbíró képességhez kötöttség követelményének –, amennyiben az nem oldódik el számottevően az adózott vagyon értékétől.[2] A Kúria ezen megállapításával összhangban rögzítette azt is, hogy a telekadó mértéke akkor törvénysértő, ha az a perbeli adótárgy értékéhez viszonyítottan *aránytalan.*[3] Ezt a konkrét százalékot a bírói gyakorlat egyértelműen nem határozta még meg, de annyi bizonyos, hogy „s*úlyosan aránytalan az az adómérték, amely a vagyonérték 60-70 %-át kiteszi, mert belátható időn belül felemészti az adótárgyat".*[4]

Az alacsony értékű telekre felhozott példa esetén ez az aránytalanság egészen biztosan megállapítható. Azt gondolhatnánk, hogy nincs is ezzel semmilyen komolyabb probléma, hiszen az eljáró bíróság majd megkeresi a Kúriát, aki úgyis megsemmisíti a problémás normát, így az eset legfeljebb a jog önkorrekciós eljárásaira szolgáltathat példát. Számunkra azonban nem a közigazgatási per, hanem az azt megelőző eljárási szakasz az érdekesebb. A pert ugyanis nyilvánvalóan megelőzi két adóhatósági eljárás.

A jelenség visszásságát ez a két eljárás adja. Az elsőfokú eljárást a helyi adóhatóság folytatja le. Ennek az eljárásnak a tárgya az adó megállapítása, azaz az adóhatóságnak meg kell állapítania az adó összegét és kötelezni az adózót annak megfizetésére. Az elsőfokú adóhatóság, bár jogosult saját döntésének felülvizsgálatára, ennek körében kizárólag azt vizsgálhatja meg, hogy határozata megfelel-e az irányadó konkrét jogszabályi előírásoknak. Figyelemmel arra, hogy (erősen leegyszerűsítve az eljárást) a hatóság az önkormányzati rendeletben meghatározott adómérték alapján helyesen végzi el a szorzást, jogszabálysértést nem fog megállapítani. Az adózónak fellebbeznie kell. A másodfokú adóhatóság

[1] EBH2013.K.34.
[2] Köf.5.021/2015/7.
[3] Köf.5.038/2015/4.
[4] Köf.5.081/2012.

az általános gyakorlat szerint[5] szintén a speciális, konkrét jogszabályhelyeknek való megfelelőséget vizsgálja, mely alapján csak az elsőfokú döntés helyben hagyására van lehetősége. Az adózónak tehát közigazgatási pert kell indítania ahhoz, hogy végre a Kúria állást foglalhasson a mindenki számára egyértelmű kérdésben.

A jogfilozófiai szempontból jelentős probléma tehát az, hogy a két adóhatóságnak az általános gyakorlat alapján teljesen világosan jogszabálysértő adót kell megállapítania, illetve jogszerűnek tekintenie. Ez különösen a másodfokú adóhatóság szempontjából visszás, hiszen a világosan megfogalmazott jogorvoslati indokokat figyelmen kívül hagyva konkrétan funkcióját nem képes betölteni, azaz a jogszabálysértő eredményt megakadályozni. Az adóhatóság tehát ebben az esetben (döntően) eltérő meggyőződése ellenére, bármiféle intézkedési lehetőség nélkül, jogsértő normát alkalmazva, egy világosan igazságtalan joghatást kényszerül támogatni.

A jelenség természetesen közel sem azonos a totalitárius államok működéséből adódó „törvényes jogtalansággal", hiszen peres szakaszban a visszásság orvoslásra kerül és a normakontrollt végző szerv – funkcióját megfelelően betöltve – elvégzi a normák összeütközésének feloldását. Az ugyanakkor kétségtelen tény, hogy legalább jogfilozófiai szempontból érdekes problémát szolgáltat ez az adójogi dilemma.

[5] „Nem-általános" gyakorlatként felmerülhet, hogy a másodfok az adójog alapelvei alapján hozzon döntést és az elsőfokú határozat joghatását tartsa jogszabálysértőnek. Ez a természetjogias megközelítés elvi szinten azért lehet lényegében ismeretlen, mivel elvileg a másodfokú adóhatóság sem rendelkezik a konkrét (önkormányzati rendeleti) előírás felülbírálati lehetőségével, gyakorlati szempontból pedig azért, mert egyszerűen nem jut el a bírósági szakaszba, hiszen az ügyfél a neki kedvező döntéssel szemben nem nyújt be keresetet. Az mindenesetre bizonyos, hogy jelentősen gazdagodna a joggyakorlat egy ilyen másodfokú döntés tekintetében hozott kúriai döntéssel.

A kötet szerzői

Egresi Katalin: habil. egyetemi docens
SZE DFÁJK Jogelméleti Tanszék ***
Maróti Gábor: teológus, kánonjogász, tanszékvezető főiskolai tanár
(BJHF Egyházjogi Tanszék) ***
Pödör Lea: adjunktus PhD
SZE DFÁJK Jogelméleti Tanszék ***
Szigeti Péter: professzor emeritus, egyetemi tanár
SZE DFÁJK Jogelméleti Tanszék ***
Takács Péter: egyetemi tanár
SZE DFÁJK Jogelméleti Tanszék ***
Váradi-Tornyos Bálint: doktorandusz
SZE DFÁJK Doktori Iskola